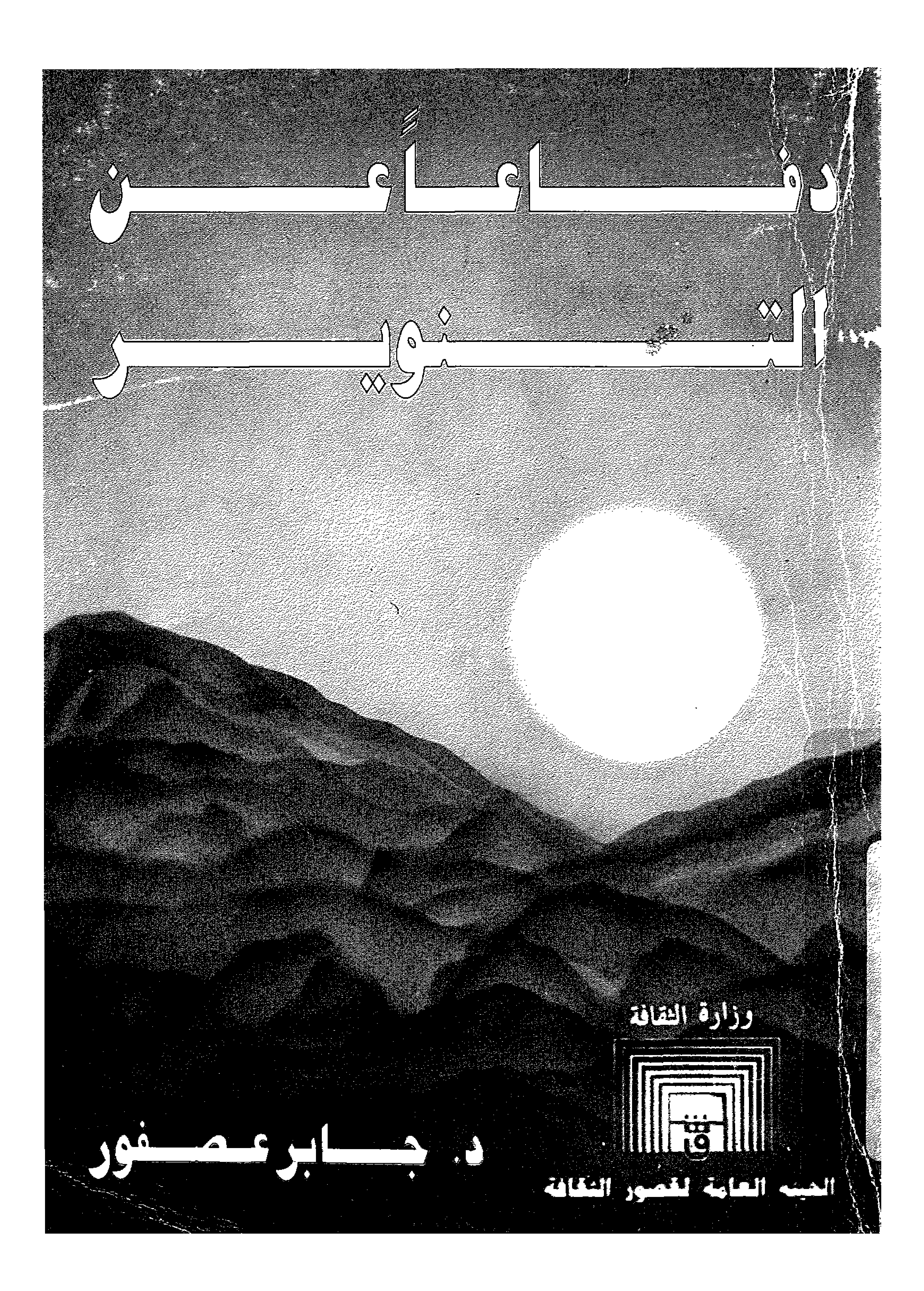

دفاعاً عن
التنوير
وزارة الثقافة
د. جابر عصفور
الهيئة العامة لقصور الثقافة

إهــــــــداء2005

المرحوم الدكتور/ محمد زكى العشماوى

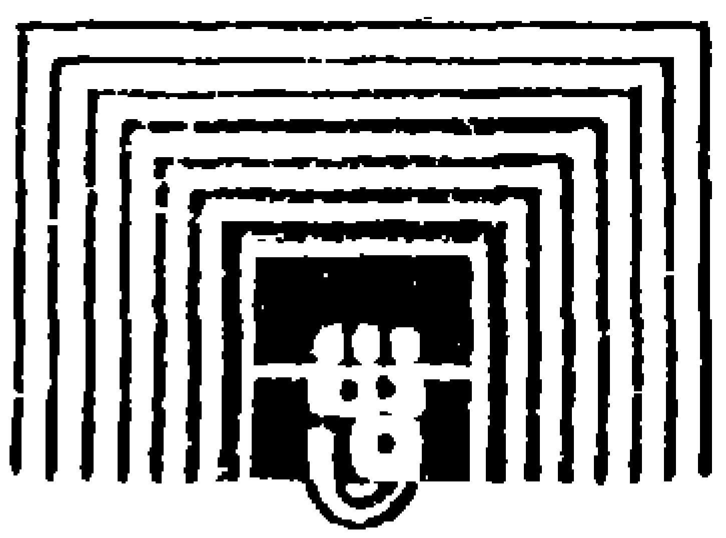
الإسكندرية

مكتبة الشباب
كتاب التنوير
١٨

كتاب التنوير

دفاعاً عن التنوير

د . جابر عصفور



كمية مضاعفة

المراسلات : باسم مدير التحرير على العنوان التالى
١٦ اشارع امين سامى - القصر العينى - القاهرة - رقم بريدى ١١٥٦١

مكتبة الشباب

سلسلة شهرية

تصدرها الهيئة العامة لقصور الثقافة

«الشيطان ليس أمير المادة، الشيطان هو صلف الفكرة، هو ايمان دون ابتسام، هو الحقيقة التى لا يعتورها الشك، الشيطان قائم لأنه يعرف أين يذهب. ويذهب دائماً إلى المكان الذى انطلق منه».

«أمبرتو ايكو»

مقـــدمة

هذا الكتاب مقالات متتابعة صدرت عن هاجس واحد هو الدفاع عن التنوير . والتنوير يعنى الإيمان بالعقل لا النقل ، العلم لا الخرافة ، التقدم لا التخلف ، حق الاختلاف لا الاجماع ، حكم الأمة بالشورى لا حكم الأمة بالاستبداد ، والتنوير يعنى المجتمع المدنى والدولة المدنية .

وإذا كان المجتمع المدنى لا يميز بين ابنائه على أساس من دين أو عرق ، وينظم أحواله بالعلم ، ويؤسس مستقبله بالحوار بين طوائفه ، فإن الدولة المدنية تستمد قيمتها من حق المشاركة المكفول للجميع ، ومن مبدأ تداول السلطة ، ومن احترام حق الاختلاف .. المجتمع المدنى يعنى أن من يعيشون فيه أدرى بشؤون دنياهم ، وأنهم يواجهون هذه الشؤون ومشكلاتها بمنطق العصر الذى يعيشونه ، ومن خلال الأطر المرجعية الآنية التى يستنبطونها لهذه المشكلات فى تطلعهم صوب المستقبل . ولا يتنكر المجتمع المدنى لماضيه ، بل ينظر إليه بوصفه الأساس والأصل ، ولكن الأساس والأصل الذى يقبل الزيادة والإضافة ،

ولا يحجر على حق الاجتهاد أو المخالفة ، والذى يسمح للاحق أن يجاوز ما فعله السابق ، بعد أن يبدأ منه بوصفه البداية لا النهاية . والدولة المدنية التى هى الوعاء السياسى للمجتمع المدنى لا تبعد فى سياسة أبنائها عن هذا المعنى ، فهى تبدأ من الحاضر الذى تواجهه فى تطلعه إلى المستقبل ، ومن الاجتهاد الذى يعنى الإضافة ، ومن حق الاختلاف الذى يؤكد المشاركة ، ومن مبدأ تداول السلطة الذى يتبلور فى معنى الديمقراطية .

وإذا كان التنوير لازمة المجتمع المدنى وشعار الدولة المدنية ، فهو اللازمة التى تقترن بالتسامح الذى يؤسس مبدأ الحوار بين الأفراد ، والمجادلة بالتى هى أحسن بين الطوائف ، وحرية الاجتهاد التى لاتفارق حرية الفكر ، وحق الاختلاف الذى هو الشرط الأول لتأسيس فعل الإبداع ، وهو شعار الدولة المدنية فى انطلاقها من مبدأ المساواة بين مواطنيها جميعاً ، وعدم التفريق بينهم على أساس العرق أو العقيدة الدينية أو المذهب الدينى أو الاعتقاد السياسى ، إنه الشعار الذى يجعل من التسليم بنسبية المعرفة الوجه الآخر من التسليم بحق الاختلاف الدينى أو السياسى أو الاجتماعى ، وعلى أساس من هذا الحق تنطوى العلاقة بين أبناء الدولة المدنية على «التسامح» السياسى الذى

هو الوجه الآخر لحضور «التسامح» الدينى والتسامح الاجتماعى على السواء .

هذا «التسامح» هو الذى يميز الدولة المدنية عن الدولة الدينية التى نسمع دعاويها فى هذه الأيام ، ذلك لأنه بقدر ما تقوم الدولة المدنية على التسامح فإن الدولة الدينية تقوم على التعصب .. الدولة المدنية تقوم ، ابتداء ، على حق الاختلاف ، وعلى الاعتراف بوجود «الغير» وحق «الآخر» فى الوجود والمشاركة على السواء ، ولا تنتقص هذه الدولة من «المخالف» أو «المغاير» أو «الآخر» لأنه مخالف لها ، أو مغاير لاتجاهها ، أو يتباعد عما تراه .. إنها ترى من «الآخر» و«المغاير» و«المخالف» البعد المكمل لحضورها ، والمعنى المتمم لديمقراطيتها ، والأصل المؤسس لمبدأ التسامح الذى تنطوى عليه . فى الدولة المدنية ، لا فرق بين مواطن ومواطن إلا حسب ما ينص عليه «العقد الاجتماعى» الذى يقوم على التسوية بين المواطنين جميعاً ، والذى يصوغه المواطنون جميعاً ، ويدافع عنهم نوابهم دفاعهم عن حق الوجود ، ويعني ذلك أن المسلم الحنبلى لا يفترق عن المسلم الحنفى أو الشافعى أو المالكى فى المواطنة ، ولا يفترق المسلم السنى عن المسلم الشيعى عن المسلم المعتزلى فى الحقوق

والواجبات .. وذلك بالقدر نفسه الذى لا يتمايز المسلم عن المسيحى أو غير المسيحى فى حق المواطنة وواجباتها .. والاختلاف بين هؤلاء جميعاً شيء يتميز عن المعنى الدينى أو العرقى ، إنه يقع فحسب فى دائرة العقد الاجتماعى الذى لا علاقة له بالدين دون أن يجاوز روحه بالضرورة ، ويجافى العرقية ، ولا يعترف بها بالقطع . والتسامح الذى يظلل الحوار بين هؤلاء يؤكد نسبية المعرفة المدنية التى تتاسس بها الدولة وينهض بها المجتمع المدنى ، وفى الوقت نفسه ، يؤكد عدم احتكار المعرفة بكل انواعها ، أو السلطة بكل أشكالها ، فالتسامح هو الوجه الآخر من المشاركة ، وهو النتيجة المنطقية التى تلزم عن المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات ، والتى تفضى إلى تقبل حق الاختلاف بوصفه شرطاً من الشروط المتضمنة لهذه المساواة ..

ولذلك لا يحجر المجتمع المدنى على أفراده فى الإجتهاد ، والتجريب ، والبحث ، والشك ، بل يرى فى الاجتهاد بداية الإبداع ، وفى التجريب بداية التقدم ، وفى البحث سر الابتكار ، وفى الشك علامة العافية ، ولا تقمع الدولة المدنية مواطنيها لاختلاف بعضهم عن سياستها ، ولا تميز بين هؤلاء المواطنين

على أساس من كهنوت ديني ، هو شكل آخر من اشكال «الاكليروس» . إن المواطنة تمنح صاحبها حق الاختلاف الذى تصونه الدولة وتحميه حمايتها لحرية الاعتقاد التى ينص عليها الدستور .. ولا سلطة فى هذه الدولة المدنية سوى السلطات التى ينظمها الدستور ، والتى هى سلطات مدنية ابتداء ، وإذا تحدثنا عن السلطة التشريعية ، فى هذه الدولة مقابل السلطة التنفيذية التى تعمل تحت رقابتها ، وفى رعاية السلطة القضائية ، فإننا نتحدث عن الفصل بين السلطات المدنية التى تكفل حضور المجتمع المدنى وتحميه من اى انحراف او خلل او استبداد ، وتصون المواطن من ان يغدو ضحية لاستبداد اية سلطة باسم السياسة أو باسم الدين . وإذا كان العدل هو الوجه الآخر للحرية ، فى الدولة المدنية ، فإن تحققهما علامة على تقدم هذه الدولة ، وتجسيدها لقيم التنوير التى هى قيم العدل والحرية والعقل فى نهاية المطاف .

ونقيض التسامح هو التعصب الذى تقوم عليه دعاوى الدولة الدينية التى نسمع عنها فى هذا الزمان ، والتى لا نسمع عنها إلا بسبب المناخ الديمقراطى (النسبى) الذى يسمح لها بالوجود لأنه يسمح بحق الاختلاف ، والمفارقة اللافتة .. ان

مناخ التسامح (النسبى) الذى يسمح لنقيضه ، التعصب ، بالوجود ، والذى يحتمى به هذا النقيض فى إعلان دعاويه عن الدولة الدينية ، هو نفسه الهدف الأول الذى سوف يتم تدميره إذا تحقق وهم الدولة الدينية . والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الدولة الدينية التى نسمع عنها ، هى دولة تفرق بين المواطنين على أساس من الدين ، فتمايز المسلم عن المسيحى فى حق المواطنة ، وتضع السنى فوق الشيعى فى درجات المواطنة ، إذا كانت سنية ، أو الشيعى فوق السنى إذا كانت دولة شيعية .. يضاف إلى ذلك أنها لابد أن تميز بين السنى والسنى على أساس من التأويل الدينى الذى تعلنه الصفوة الحاكمة تأويلاً رسمياً لها ، ولا ينفى ذلك حق المواطنة فحسب ، بكل ما يترتب عليه من تقسيم للمواطنين فى درجات حسب التأويل الدينى المعتمد ، بل يؤكد معنى الإجماع الذى يحرم الاختلاف ، ومعنى الاتباع الذى يحرم الاجتهاد ، إن التأويل الدينى الذى تدعو إليه طائفة تسعى إلى الحكم يغدو هو التأويل الدينى الوحيد ، ويكتسب وحده صفة الدين التى يتم نفيها عن كل ما عداه ، وإذا يغدو التعصب لهذا التأويل مقياساً للمواطنة فإنه يغدو علامة على الاتباع .

ولا يتحقق الاقتناع بهذا النوع من الدولة الدينية إلا على سبيل التخييل لا التحقيق او البرهان . ذلك لأن امثال هذه الدولة الدينية التى نسمع عنها ، والتى يخايلنا دعاتها بانها ستملأ الأرض عدلاً بعد ان ملئت جوراً ، هى دولة بشرية فى نهاية المطاف ، اعنى أنها دول تقوم على مجموعة بشرية ، ترى نفسها اقدر من غيرها فى تاويل النصوص الدينية (بما يحقق اهدافها) واحق من غيرها فى احتكار المعرفة بهذه النصوص .

وعلى أساس من هذه المقدمة المنطقية الزائفة (فلا فارق بين إنسان وإنسان فى فهم النصوص الدينية) ، ولا احتكار فيها او لها تحت أى مسمى ، تتم عملية تخييل توقع فى اذهان البسطاء وهم الاتحاد بين من يدعى حق فهم النص الدينى (او احتكار معرفته) والنص الدينى نفسه ، فيغدو التعصب للداعية البشرى وجهاً آخر من التعصب للنص الدينى ، كان هذا هو ذاك ، ويغدو الاتباع لهذا الداعية اتباعاً دون روية او تفكير أو سؤال أو شك .. وإذ يغيب معنى الاجتهاد وحق الاختلاف ، إزاء هذه العملية من التخييل وبواسطتها ، ينتفى وجود التسامح ، ومعنى الحوار ، وحتى حق المواطنة .

والمسافة بين الاتّباع الذى يترتب على هذه العملية التخييلية

وتكفير المواطنين بعضهم لبعض مسافة جد قصيرة ، فمفردات التكفير هى بعض لغة التعصب ، ولازمة من لوازم احتكار المعرفة وفرض مبدأ الإجماع ، والعلاقة بين مفردات التكفير وطلقات الرصاص وقنابل الإرهاب هى العلاقة بين السبب والنتيجة ، بين العلة والمعلول ، بين الأصل الفكرى الذى يمايز بين المواطنين على أساس من تأويل دينى ، أو على أساس من وهم احتكار المعرفة اليقينية لدى طائفة من الطوائف .

وليست الرصاصات التى تنطلق على الأبرياء فى هذا الوطن إلا نتيجة لكل ما يناقض التنوير وينفى حضوره ، وليست المتفجرات التى تغتال الأطفال إلا ثمرة لهؤلاء الذين تصوروا انهم يحتكرون الحقيقة ، وأنهم يتمايزون عن غيرهم باليقين ، وانهم يمتلكون ـ دون سواهم ـ الحق . إن «التعصب» هو المولد الذى تنطلق منه كلمات التكفير ورصاصاته وقنابله على السواء . وتراث النقل ـ لا العقل ـ هو الذى يستمد منه هذا التعصب بعض حضوره الذى يكتمل بمعونات الداخل والخارج . والدولة الدينية التى نسمع عنها ، فى هذه الأيام ، تقترن بدعوى التعصب والنقل اقتران العلة بالمعلول .

ولا شىء يحمينا من التعصب سوى التسامح ، ولا شىء

يواجه النقل سوى العقل ، ولا سلاح لمقاومة الإظلام المرتبط بالتعصب والنقل سوى التنوير الذى يؤكد قيم العقل والحرية والعدل على السواء . والدفاع عن التنوير واجب على كل من يعرف معنى التراث العقلانى للمسلمين ، والتراث الإنسانى للبشرية التى تضم غير المسلمين .

هذا التنوير ليس بدعة غربية نستوردها من الغرب (الفاجر الكافر !) كما يدعى بعض الإظلاميين ، إنه ينتسب إلى تراثنا العقلانى الذى يصل بين معتزلة الإسلام وفلاسفته ، ولا يميز بين دعاة الاجتهاد من اهل السنة عن دعاة العدل من الشيعة ، وهو ينتسب إلى تراثنا القريب الذى ضم مشايخ الاستنارة من امثال رفاعة الطهطاوى والافغانى والكواكبى ومحمد عبده وعلى عبدالرازق ومحمد فريد وجدى وغيرهم إلى جانب افندية الاستنارة ابتداء من على مبارك وانتهاء بطه حسين .. وهو يجمع بين اجتهاد المسلم والمسيحى على السواء ، فوعى الاستنارة لا يفرق بين ما اسهم به فرح انطون وما أسهم به محمد عبده فى المناظرة الرائعة التى دارت بينهما فى مطلع هذا القرن .. وما خلفه لنا كلاهما ، فى هذه المناظرة وغيرها من كتابات كليهما ، هو بعض من تراث التنوير الذى ننتسب إليه . والتنوير - فى

النهـــاية ـ ينتسب إلى التراث الإنسانى الذى نفيد منه بالمعنى الذى نطلب به العلم ولو فى الصين .

لقد كتبت المقالات التى يجمعها هذا الكتاب ، كما كتب غيرها ، دفاعاً عن التنوير ، وإيماناً بانه طريق الغد الذى يصل قيم الماضى واحلام الحاضر فى صنع صورة المستقبل . وإذا كان الدفاع عن التنوير ، فى هذا الكتاب ، يعنى الانحياز إلى الدولة المدنية والمجتمع المدنى الذى ينطوى على قيم العقل والتسامح والحوار والحرية وحق الاختلاف والتجريب والإبداع ، فهذا الكتاب دفاع عن كل هذه القيم والحقوق على السواء ، ومن ثم فهو واجب من واجبات المواطنة التى لابد أن يقوم بها مثقفو التنوير دفاعاً عن المجتمع المدنى ..

د . جابر عصفور

القسم الأول

عن الدولة المدنية

١ ـ تخليص الإبريز

ساعدت النهضة العربية التى ارتبطت بتأسيس الدولة الحديثة على ظهور نموذج غير تقليدى من رجل الدين ، هو الشيخ العقلانى المستنير الذى غدا مستعدا لمواكبة حركة الدولة الحديثة فى خروجها على المفهوم التقليدى القديم ، للحكم ، وتأسيسها معنى المواطنة الذى يتخذ من النموذج الذى طرحته الدولة المدنية الأوروبية مثالا له فى الحقوق والواجبات . وكما واكب ظهور هذا الشيخ تحديث أنظمة التعليم ، وعلاقات المثاقفة ، ووسائل إنتاج المعرفة ، وتوزيعها ، كان حضوره عنصرا فاعلا فى أفق متغير من العلاقة بالآخر فى المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية ، خصوصا فيما يتصل بتراكم المعرفة الناتجة عن الترجمة ، واتساع الخبرة الناجمة عن المشاهدة والمعايشة ، وتغير الوعى الذى أخذ يتمثل مفاهيم الدولة الحديثة ويستوعب معها ضرورة فصل السلطات وأهمية الأنظمة الدستورية التى تقوم على المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات .

ولم يكن من قبيل المصادفة ، فى سياق تولد هذا النموذج ، أن يكتب الشيخ الأزهرى رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) كتابه الأول عن

« تخليص الإبرين فى تلخيص باريز » فى فرنسا ، وينتهى منه (عام ١٨٣٠) ويطبعه بعد عودته إلى مصر المحروسة فى مطبعة بولاق بالقاهرة (عام ١٨٣٤) .

وكان ذلك بعد أربع وثلاثين سنة من صدور أول جريدة عربية فى الإسكندرية (فى ٦ كانون الأول - ديسمبر ١٨٠٠) وإحدى وعشرين سنة من إرسال أول مجموعة من المبعوثين المصريين إلى إيطاليا لدراسة الفنون العسكرية (١٨١٣) واثنتى عشرة سنة من إنشاء مطبعة بولاق (١٨٢٢) وتسع سنوات من إنشاء محمد على أول مدرسة تجهيزية (ثانوية) وثمانى سنوات من إنشاء جريدة الوقائع المصرية (١٨٢٨) . وكان ذلك ، أيضا ، قبل عامين فحسب من إنشاء مدرسة الإدارة والألسن التى أوكل محمد على الأشراف عليها لرفاعة نفسه (١٨٣٦) وقبل سبع سنوات من ظهور جريدة الوقائع المصرية (١٨٢٨) وست وثلاثين سنة من إنشاء مجلة روضة المدارس (إبريل ١٨٧٠) وثمان وثلاثين سنة من إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات (١٨٧٢) .

وإذا كان طبع كتاب « تخليص الإبريز » قد تم بعد تسعة وعشرين عاما من بداية الحكم المطلق لعهد محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨) فقد كان عام طبع الكتاب نفسه استهلالا لمقدمات تغير الحكم المطلق وبدايات أفق الشورى الحديثة ، ففى العام نفسه الذى طبع فيه رفاعة

كتابه ألف محمد على مجلسا اسمه «المجلس العالى» يتشكل من نظار الدواوين ورؤساء المصالح واثنين من ذوى المعرفة بالحسابات واثنين من العلماء يختارهما شيخ الجامع الأزهر، واثنين من التجار يختارهما كبير تجار العاصمة واثنين من الأعيان عن كل مديرية من مديريات القطر المصرىّ ينتخبهما الأهالى. وبعد ذلك بثلاثة أعوام فحسب اصدر محمد على (عام ١٨٣٧) قانونا أساسيا هو « سياستنامة » الذى ضمّنه نظام الحكم فى البلاد، مجاراة منه لأنظمة الدولة المدنية الحديثة فى أوروبا، ونظّم فيه المصالح الحكومية المختلفة وحددّ اختصاص كل منها. وتضمن قانون السياستنامة بداية النص على حقوق المواطنين، وأوجب على المديرين والموظفين عموما معاملة الناس بالعدل والنظر فى شكاياتهم، ومنع الاعتداء عى الحقوق، وإنصاف المظلومين، وعدم استغلال النفوذ. وقد أضاف فرمان الخط الشريف (الصادر عام ١٨٣٩) المزيد من الحقوق للمواطنين، إعمالا لمبدأ المساواة الذى حدده الفرمان (خط شريف كلخانة) بالمساواة فى التوظف والالتحاق بالمدارس الحكومية والخدمة العسكرية، والمساواة أمام القانون والمحاكم دون تمييز، وتأكيدا لمبدأ الحرية الذى تضمن الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية المسكن وحرمته وحرية التجارة والعمل والصناعة.

وسواء رددنا « المجلس العالى » أو « سياستنامة » أو « خط شريف

كلخانة » إلى رغبة محمد على فى الإصلاح ، أو إلى حرصه على محاكاة الدولة الأوروبية المتقدمة ، فإن الدلالة الأساسية لها جميعا لاتنفصل عن سياق تحديث الدولة الذى استهله محمد على ، وما ارتبط به هذا السياق من تغير فى علاقات المثاقفة ، ونشأة نموذج جديد لشيخ عقلانى مستنير تولّد فى سياق التحديث وتشكل به فى آن . وليس من قبيل المصادفة ، والأمر كذلك ، أن يؤلف محمد على « المجلس العالى » فى العام نفسه الذى طبع فيه رفاعة كتابه الذى فرغ من تأليفه قبل ذلك بأربع سنوات ، وأن تصدر « سياستنامة » ثم « خط شريف كلخانة » فى تموجات الدوائر المتزايدة الاتساع والأصداء الموجبة التى أحدثها نشر كتاب « تخليص الإبريز » أو لاقاها وأفاد منها ، خصوصا الأجزاء التى يشير فيها رفاعة إلى أن العدل أساس العمران ، والشورى أساس الحكم الصالح ، والأمة مصدر السلطات ، وكيف يمكن أن يكون الآخر الأجنبى مصدرا للفائدة .

ومن الواضح أن تولّد نموذج الشيخ العقلانى المستنير ، فى هذا السياق التحديثى المرتبط بتأسيس الدولة المدنية ، لم ينطو على صعوبة كبيرة فى تمثل المفاهيم الملازمة لهذه الدولة الجديدة ، ومواكبة خطوها ، والتعامل مع مؤسساتها ، ودعمها وتأصيلها فى آن . خصوصا بعد أن استبدل نموذج هذا الشيخ تراثا بتراث ، وأحلّ التقاليد العقلانية التى أصّلها المتكلمون والفلاسفة فى تراثه محل التقاليد النقلية التى صاغها

السلفيون من الحنابلة والأشاعرة بوجه خاص . وبقدر ما وجد هذا الشيخ فى تراثه الفكرى عند المعتزلة والفلاسفة المسلمين ما يدعم موقفه الجديد ، فى الدولة الجديدة ، ويدعم خطاها ، فإنه وجد فى التراث الفكرى المحدث الذى أخذ يترجمه أو يترجم له عن الأمم الأخرى المعاصرة ، الأكثر تقدما ، ما يصلح منطلقا لحوار مجدد ، سبق أن صاغ مبادئه أسلافه ، عندما تعرفوا ثقافة الأمم القديمة التى اتصلت بالإسلام واستوعبتها حضارته الفتية . وكان هذا الشيخ الجديد يقيس الجديد على أصول عقلية ، مرتبطة بوعيه الذاتى بعقيدته وتأويله الخاص لتراثها ، فيتقبل ما لايتناقض مع هذه الأصول ، وما يشعر أنه يضيف إلى حاضره ويفيد فى تحولاته الجديدة .

والواقع أن كتاب « تخليص الإبريز » ينطوى على الدلالات الأساسية التى تكشف عن علاقة نموذج هذا الشيخ بالآخر المغاير فى الثقافة من ناحية ، وتقبله مفهوم الدولة المدنية الحديثة عند هذا الآخر من ناحية ثانية . وسواء تحدثنا عن الأولى أو الثانية فإن المعيار القيمى الذى انطلقت منه الناحيتان واحد ، وهو « تخليص الإبريز » (الذهب) من المعادن أو الأوشاب التى تختلط به ، ومن ثم استخلاص عنصر القيمة من حضارة الآخر ، بما يتناسب ودوافع الذات القومية وخصوصيتها وتراثها ، ويضيف إلى ما يؤكد الثوابت التى تصوغ هوية الأمة فى نهاية الأمر . وما يقوم عليه كتاب رفاعة من تشبيه

مركزى ، ينطقه عنوانه ، يلخص دلالة الموقف كله ، فى هذا السياق ، وهو تحكيم الوعى النقدى فى تمدين الآخر الأوروبى وثقافته ، وتصفية ما يمكن تلقيه عن هذا الآخر فى مصفاة هذا الوعى ، وذلك بفصل عروق الذهب عن غيرها الذى لاينطوى على فائدة ، أو يؤدى إلى مضرة . وإذا كان وجه المشابهة فى « تخليص الإبريز » يتضمن معنى التصفية من الكدر ، والشىء من أوشابه ، وأخذ خُلاصته فى آن ، فإن اقتران هذا المعنى بملفوظ « تلخيص باريز » يؤكد دلالة تصفية التصفية ومراجعة المراجعة أو خلاصة الخلاصة ، وصولا إلى جوهر (الذهب) الخالص النافع من كل ما ترمزُ إليه هذه المدينة (باريز) التى وصفها الحكيم بعد ذلك بسنوات طويلة بأنها « فترينة الدنيا » وهو تشبيه آخر ينطوى على دلالة الانتقاء من المعروض ، والمعيار المضمَّن لهذا الانتقاء على السواء .

وإذا كان هذا المعيار يقرن بين تعرف « الآخر » الأوروبى وتعرف مفاهيم الدولة المدنية الحديثة ، بوصفهما وجهى عملة واحدة ، فإن المعيار نفسه انطوى على وعى نقدى ، بعيد عن شوائب العرقية والتعصب ، حميم الصلة بالدلالة الإنسانية لمأثور الحكمة التى هى ضالة المؤمن ، وتتميم النوع الإنسانى الذى هو هدف كل حكيم ، من قبل أن يدافع أبو يوسف يعقوب الكندى (نحو ٧٩٦ ـ ٨٧٣ م) عن فلسفة اليونان فى رسالته إلى الخليفة المعتصم عن الفلسفة الأولى .

هكذا توقف رفاعة الطهطاوى أبرز المستنيرين الجذريين من رجال الأزهر (بعد شيخه حسن العطار المتوفى عام ١٨٣٤) إزاء مؤسسات الدولة المدنية الفرنسية ، وجعل معياره فى قبول ما يأخذه عنها أو يرفضه هو القاعدة العقلية الاعتزالية التى تنطوى على مبدأ « التحسين والتقبيح العقليين » الذى لا يتناقض مع الشريعة فى آخر المطاف ، فرفاعة لم يستحسن « إلا مالم يخالف الشريعة المحمدية » فى النهاية . وقد ساعده على تطبيق المبدأ الاعتزالى اقتناعه بما ذكره فى كتابه من أن « الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين .. ويعتقدون أنه لايمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا ، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير ، واجتناب ضده ، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد مسد الأديان وأن الممالك العامرة تُصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية » .

والمسافة جد يسيرة بين هذا الذى يقوله رفاعة وإعجابه بما قرأه فى مجال « الحقوق الطبيعية » الذى « هو عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية » . هذا الإعجاب نفسه هو الذى دفعه إلى قراءة « روح الشرائع » لمنتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) و « هو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على التحسين والتقبيح » .

ومن الواضح أن قبول رفاعة الطهطاوى لهذا الميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية كان يعنى تقبله الضمنى للفصل بين السلطات الذى أكده منتسكيو فى كتابه « روح القوانين » الذى يترجمه رفاعة بعنوان « روح الشرائع » . وقد أصدر منتسكيو كتابه عام ١٧٣٤ قبل أن يصل رفاعة إلى باريس باثنين وتسعين عاما ، منطلقا فيه مما سبق أن أكده الفيلسوف الانجليزى جون لـوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) الذى دعا إلى « الفصل بين القوى » وإلى « الحكومـة المقيدة » حفاظاً على حرية الأفراد من ناحية . وتأكيداً للنظام الذى يفرضه القانون من ناحية ثانية .

ومن الواضح أن ترجمة رفاعة مؤلفات أمثال منتسكيو كانت تعنى إقراره بحتمية الدولة المدنية فى صنع المستقبل ، وما يقترن بهذه الحتمية من ضرورة قيام هذه الدولة على الفصل بين السلطة الروحية والسلطة المدنية ، ما ظل هذا الفصل مبقيا على الدين ، غير متناقض مع الشريعة الإسلامية . ولم يجد رفاعة فى ذلك تناقضا بين كونه شيخا مسلما وداعية من دعاة تحديث المجتمع على أساس من الفصل بين السلطات أو القوى .

هكذا انفتح السبيل فى كتابات رفاعة إلى أفكار المجتمع المدنى (Secular society) ليس بوصفه نقيضا للدين ، وإنما بوصفه مجتمع المؤسسات القانونية الذى لا مكان فيه لحكم « الإكليروس » والذى

يمكن أن يعتمد على مصادر حاسمة داخل التقاليد الإسلامية العقلانية نفسها ، ويظل غير مناقض لهـا . وليس هناك تعـارض كيفى بين الاستخدامات الاجتماعية لمبـدأ التحسين والتقبيـح العقليين عنـد المعتزلة ، من هذا المنظور ، والمبدأ التنويرى الذى يرى ضرورة أن يتأسس المجتمع على مبادىء أخلاقية مستنبطـة بواسطـة البحث العقلانى فى الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية .

من هذا المنطلق كان تقبل رفاعة لمعنى الدستور ، فى كتبه وكتاباته ، فعلا آخر من أفعال « تخليص إبريز » المجتمع الذى عاشه فى فرنسا .. فنظر إلى الدستور من حيث هو تعاقد مدنى ، يتحقق فى كل أمة لها طابع النظام والاستقرار ، وتقبل معناه بوصفه « الشريعة » البشرية التى تنظم أمور الدولة المدنية ، وتفصل بـين سلطاتهـا ، وتصون كـل أطرافها . ووصل بينه والنظام النيابى الحر الذى يكفل الضمانات للأفراد كل الوصل . وذلك ربط ينتمى إلى تقاليد عريقة فى الأنظمة الدستورية ، تقاليد دفعت الكثيرين من مفكرى القرن التاسع عشر ، فى فرنسا ، إلى عدم الاعتراف بوجود دستور أو قانون دستورى إلا إذا تحققت الأنظمة النيابية الحرة ، وقد انتقلت هذه التقاليد إلى خارج فرنسا ، مع رفاعة وغيره ، وتجسدت فى كتابات المفكرين والساسة ، وتغلغلت فى الرأى العام للمثقفين ، على نحو أوقع الاتحاد بين الدعوة إلى النظم الديمقراطية والدعوة إلى الدستور فى كثير من البلاد .

ومن اللافت للانتباه ، فى سياق هذه التقاليد ، أن رفاعة طبع كتابه فى العام نفسه الذى أنشىء فيه كرسى القانون الدستورى فى كلية الحقوق بجامعة باريس ، على يد « جيزو » الذى كان وزيرا للتعليم فى حكومة الملك لويس فيليب ، والذى كان يهدف من وراء ذلك إلى الدعاية لهذا الدستور الملكى والأنظمة التى أقامها ، ومن ثم الترويج للفلسفة السياسية التى كان يستند إليها ، والتى عمادها صيانة الحقوق والحريات الفردية وإقامة نظام نيابى برلمانى حر . وكما ارتبط القانون الدستورى فى ذهن جيزو بدستور فرنسا الصادر فى سنة ١٨٣٠ الذى يسميه رفاعة « الشرطة » La charte أصبح هذا القانون مثالا حديثا لأمور مدنية « لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل » فى رأى نموذج شيخ الاستنارة .

ويترجم رفاعة هذا الدستور إلى العربية ، فى الكتاب الذى دفع به إلى المطبعة داعيا الله العلى القدير « أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم » ، ويمهد للترجمة بقوله إن غالب ما فى هذا الدستور ليس فى كتاب الله تعالى ، ولا فى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك ـ أو بسبب ذلك ـ فهو دليل عقلى على إمكان وصول أبناء الأمة إلى عقد اجتماعى يحقق لهم التقدم ، خصوصاً حين تحكم عقول حكمائهم أن العدل والأنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد . والمؤكد أن انقياد الحكام والرعاء إلى ذلك قد أدى إلى عمران

بلاد الفرنساوية ، فيما يرى رفاعة ، وأدى إلى كثرة معارفهم وتراكم غناهم وارتياح قلوبهم « فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا ، والعدل أساس العمران » .

وإن يتحدث رفاعة عن أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، وأن السياسة الفرنساوية هى قانون مقيد ، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين ، فإنه يؤكد معنى أن يكون سائر الفرنساوية مستوين قدام الشريعة (الدستور) ، ويشرحه بقوله إن ذلك من جوامع الكلم عندهم ، ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل فيهم إلى درجة عالية ، وتقدم فى الآداب الحضرية (المدنية) فمعنى كون سائر الناس مستوين قدام الشريعة أنه لا يوجد رفيع أو وضيع ، وأن الدعوى القضائية تقام على الملك كما تقام على أصغر مواطن ، وفى ذلك إقامة للعدل وإسعاف للمظلوم وإرضاء لخاطر الفقير بأنه كالعظيم سواء بسواء . ولذلك كان كل واحد من الفرنساوية أهلا لأخذ أى منصب أو رتبة ، وكانت حرية كل منهم مصانة فى الحياة الشخصية والاعتقاد والاختلاف والتعبير عن الرأى بكل الطرق الممكنة . أما حرية الملكية فلا تقل احتراما عن حرية التفكير التى تصونها السلطة القضائية المستقلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية .

ويتقبل رفاعة التعديلات التى أضيفت إلى دستور ١٨٣٠ الفرنسى

نتيجة أحداث ١٨٣١ التى عاصرها وتعاطف مع ما انطوت عليه من « قيامة الفرنساوية وطلبهم للحرية والمساواة » ، وحرصهم على تعديل الدستور لتقييد الملكية وتأكيد استقلال القضاء ، والارتقاء بدور السلطة النيابية . وكما كانت الحرية هى الدلالة المتكررة الرجع فى كل عمليات « تخليص الإبريز » ، فقد كانت لوازمها ظاهرة لافتة : العدل الذى هو أساس العمران ، الشورى اللازمة للحاكم ، تدبير الدولة الحديثة ، ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية ، الوزراء الذين توكل إليهم السلطة التنفيذية ، القضاء الذين لا يخرج شىء عن حكمهم ، حقوق الناس التى يضمنها الدستور ، الانصاف فى المعاملة ، التساوى فى الأحكام والقوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة ، فى الدولة المدنية (الفرنساوية) التى يراها رفاعة جديرة بقول الشاعر :

وقد ملأ العدل اقطارها
وفيها توالى الصفا والوفا

وأحسب أن رفاعة كان يفكر فى وطنه أثناء كتابة ذلك كله ، فهو الهدف النهائى من كل عمليات « تخليص الإبريز » . والمؤكد أنه كان يفكر فى « ولى النعم » وإمكان أن يرعى الدولة المدنية الحديثة ، فينعم على رعاياه بالفرمانات التى تحقق العدل والتقدم معا . ويتخيل المدارس والمعامل والمعاهد والبرلمان ومجامع العلماء وخزائن الكتب والمطاعم

والمسارح والأوبرات والكرنفالات والمستشفيات والمصانع موجودة فى وطنه . ويقارن بين اللغة العربية واللغة الفرنسية بعد آن أدرك أن من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم فى العلوم سهولة لغتهم وسائر ما يكملها بخلاف اللغة العربية . ويحلم بما يمكن أن يترتب على تطبيق العلوم والفنون النافعة على طريقة الأفرنج من تقدم وإزدهار ورقى فى بلاد المسلمين فى مجالات الصناعة والزراعة والاقتصاد والإدارة والصحة والتعليم والثقافة والآداب العامة والعلاقات الاجتماعية على السواء . ويختار ما يمكن أن يتيحه لمواطنيه من هذا الذى استخلصه لهم من « إبريز » العلوم والفنون المطلوبة ، والحرف والصنائع المرغوبة ، وبخاصة علوم السياسة التى تتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها والتى لابد أن يكون لها مكان فى تثقيف الناشئين ، حتى ترتكز فى أذهانهم منذ شبوبتهم أصول السياسات الدستورية وفروعها ، وحتى يكونوا على علم بحقوقهم وواجباتهم .

وإذا كان ذلك هو الذى دفع رفاعة إلى تأليف كتابه « مباهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية » بعد عودته ، لينقل مواطنيه إلى معارف العصر الحديث وآفاق مستقبلة ، فإن هذه المعارف والآفاق هى التى دفعته إلى الاهتمام بالعلاقة بين الرجل والمرأة ، والعمل على إشاعة روح المساواة فيها ، وذلك من قبل أن يكتب « المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين » . ولذلك اختتم « تخليص الإبريز » بقوله إن وقوع

« اللخبطة » بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة .

هل كانت مصادفة أن يختتم رفاعة « تخليص الإبريز » بالحديث عن المرأة على هذا النحو ، وينتقل منه إلى الحرية التى كانت دائما فى طباع العرب كما يقول ، ومن الحرية إلى شكر من ساعد الوالى (محمد على) فى نجاح مقصوده من تعليم المصريين فى باريز ، إن الخاتمة ترد آخر الكتاب إلى أوله ، وتؤكد ما انطوى عليه من تأسيس معنى الدولة المدنية ، واقترانها بمعنى جديد للمساواة بين المواطنين ، ومعنى أجد فى العلاقة بالوالى (ولى النعم) الذى قام بالخطوات العملية الأولى فى التأسيس لوجود هذه الدولة . فأرسل مبعوثيه لاستخلاص إبريزهامن الخارج ، وقرن ذلك بأن أمر بإنشاء « المجلس العالى » ثم صياغة « سياستنامة » و « خط شريف كلخانة » بعد سنوات قليلة من نشر الكتاب الذى استخلص فيه أنبغ مبعوثيه إبريز التقدم الذى تنطوى عليه الدولة المدنية الحديثة . وكان طبيعيا أن يأمر هذا الوالى ، بعد عامين فحسب من نشر الكتاب ، أن يترأس رفاعة ما أشرف على أنشائه من مدرسة جديدة للإدارة والألسن عام ١٨٣٦ ، لتكون هذه المدرسة فاتحة شكل جديد من علاقات المثاقفة ، فى سياق يستبـدل بكلمة « الكفار » المعادية كلمة « الإفرنج » المحايدة ، وبالنزعة العرقية النزعة الإنسانية ، وباللسان الواحد تعدد الألسنة فى خبرة إدارة الدولة

المدنية التى شارفت أفقا جديداً لمعنى « الإنسان » .

والواقع أن إحدى النتائج المهمة لعمليات « تخليص الإبريز » ، فى العلاقة بالآخر من منظور الدولة المدنية ، كانت مرتبطة بعملية انتقال موازية ، من نزعة عرقية سادت تراثنا النقلى إلى نزعة إنسانية ارتبطت بتراثنا العقلى . وكما كان « تخليص الإبريز » استخلاصا لعناصر الفائدة فى الدولة المدنية للآخر ، بكل لوازمها الثقافية ومصاحباتها الفكرية ، فإن عملية « التخليص » نفسها ابتعثت من التراث العقلانى ما أكدها ودعم حركتها ، فأحيت التقاليد الإنسانية فى هذا التراث ، وصاغت منها وبها مفهوما جديدا لنزعة إنسانية محدثة ، نزعة كانت نتيجة عمليات « تخليص الإبريز » وعنصرا من عناصرها فى الوقت نفسه .

وإذا كان من الممكن النظر إلى كتابات رفاعة بوصفها انقطاعا معرفيا عن النزعات العرقية السابقة ، فى تأسيسها معنى الدولة المدنية الحديثة التى لا تميز بين مواطنيها على أساس من العقيدة أو اللغة أو الجنس ، والتى لا تميز نفسها عن غيرها على الأساس ذاته فإننا يمكن أن ننظر إليها بالقدر نفسه ، بوصفها استهلالا معرفيا لنزعة إنسانية جديدة ، واكبت التحديث المصاحب لتأصل الدولة المدنية ، فكانت لازمة من لوازمها وأصلا من أصولها على السواء . هذه النزعة لا تتناقض مع خصوصية الهوية ، ولكن تضع هذه الخصوصية فى سياق

أكبر ، ينطوى على دلالة الوحدة من خلال التنوع ، ويؤكد الدافعية التى تحولت إلى معيار للقيمة المتعددة الأبعاد فى كل عمليات « تخليص الإبريز » .

هكذا ، انبثق مفهوم جديد لإنسان الدولة المدنية ومفكرها على السواء . مفهوم استهله رفاعة الطهطاوى فى عملياته التأسيسية ، ونقله عنه جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ووصل به إلى المدى الذى كان يرجوه « بشير التقدم » . وكان على الأفغانى أن يؤصل هذا المفهوم بإعادة اكتشاف معنى الكائن الذى يحسب أنه جرم صغير ، وفيه انطوى العالم الأكبر . ولكن فى سياق يقرن « العالم الأكبر » بالمعمورة كلها ، ويصل ما انتهى إليه بالتقدم العلمى الذى بدأ فى تغيير صورة هذا العالم الأكبر كلها ، من حيث تأسيس دلالات جديدة ملازمة لمفهوم الدولة المدنية .

واقترن « الإنسان » الطالع ، فى وعى الأفغانى وأقرانه ، بقدرة هذا الكائن على أن يستجلى بعقله ، ذاتيا ، ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ، ويسيطر عليه ، فلا حد لقدرة هذا الإنسان إذا أطلق سراح العقل ، إن العقل الإنسانى لا يلبث طويلا ، بعد فك قيوده ، أن يتيح للإنسان الطيران أسرع من العقبان ، ويغوص فى البحار يسابق الحيتان ، ويسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره ، ويتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، ولا يبقى مستحيلا عليه

إيجاد مطية توصله للقمر أو للأجرام الأخرى ؟ وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان فى مستقبل الزمان ، فيما يقول الأفغانى ، إذا ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان ، وما وجد الإنسان إلا لها .

كان ذلك كلام جمال الدين الأفغانى فى « خاطراته » . وهو كلام يستشرف أفق المستقبل الذى وصل فيه الإنسان ـ بعد ذلك ـ إلى « إيجاد مطية توصله للقمر » بعد أن طار أسرع من العقبان وغاص فى البحار يسابق الحيتان . ولكن أهم من ذلك الاستشراف أن هذا الكلام يصدر عن وعى بمعنى جديد لهذا « الإنسان » فى علاقته بالعلم من ناحية ، والدولة التى ترتبط بهذا العلم من ناحية ثانية .

ولذلك عاد الأفغانى إلى الوصل القديم بين ثنائية « الحكمة » و « النبوة » أو « الحكمة والشريعة » ، وأضاف إليها بعداً جديدا هو بعد الوصل بين الدين والعلم الجديد . وأبقى هذا البعد الواعد على ثنائية غير متعادية بالضرورة ، فى السياق الذى استهله ابن رشد حين كتب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال » ، وأبقى على مبدأ الثنائية نفسه ، ونقله من مجال الحكمة (العلم) والنبوة (الشريعة) إلى مجال السلطتينى · الزمنية والروحية .

وتقبل الأفغانى مبدأ الفصل بين السلطتين : الزمنية والروحية ،

مؤكدا بذلك حضور دلالة « الدولة المدنية » فى متصل الوعى المتصاعد منذ كتابات رفاعة . وقال صراحة إنه يعتقد أن الهيئة البشرية لا يمكنها أن تستغنى عن سلطتين : زمنية وروحية ، وإن كلتا السلطتين ترمى إلى غاية واحدة ، أما السلطة المدنية بمليكها أو سلطانها فإنها تستمد قوتها من الأمة (فالأمة مصدر السلطات) لأجل قمع الشر ، وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن ، وتوزيع العدالة المطلقة . أما السلطة الروحية فهى ما لكل دين من النفوذ المعنوى على من يدينون له ، وهى فى بعض مواقفها أنفذ من قوة السلاطين ، ويقظة الشرطة ، وعدل الحاكم على منصة قضائية ، ذلك لأنه إذا تمكن الدين بحقيقته من نفس ، خلت عن مراقبة السلطان الزمنى ، هناك يفعل الروح ويؤازر سلطان القانون .

وإذا سار الدين فى غايته الشريفة حمدته السلطة الزمنية بلا شك ، وإذا سارت السلطة الزمنية فى الغاية المقصودة منها وهى العدل المطلق فالسلطة الروحية حمدتها وشكرتها بلا ريب . ولا تتنازع هاتان السلطتان إلا إذا خرجتا عن المحور اللازم لها ، والموضوعة لأجله .

كان ذلك هو فهم الأفغانى للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية داخل مجتمع مدنى يؤمن بأهمية العلم ، ودولة مدنية تعرف معنى الدستور . ولذلك أسهم الأفغانى ، مع طلائع المجتمع المدنى من

أفندية الاستنارة ، فى انتزاع المزيد من الحقوق الدستورية للأمة التى هى مصدر جميع السلطات . وكان إنشاء مجلس شورى النواب (عام ١٨٦٦) فى عهد إسماعيل خطوة فى ذلك ، سابقة على مجيىء الأفغانى إلى مصر (عام ١٨٧١) ، ومن ثم انخراطه فى حركة الاستنارة المتحررة التى قام بها نواب الأمة المصرية والمدافعون عن حقوقها ، داخل مجلس شورى النواب الذى نظر إليه الأفغانى وتلامذته على السواء بوصفه أساس المدنية والنظام ، والسبب الموجب لنوال الحرية التى هى منبع التقدم والترقى ، والباعث الحقيقى على بناء المساواة فى الحقوق التى هى جوهر العدل والانصاف .

وكان هذا النظر يعنى تقبل الدولة المدنية الحديثة بأنظمتها الدستورية بوصفها إطارا للتقدم وسبيلا إلى تحقيقه . وبقدر ماكانت هذه الدولة تحفظ على العدل بقاءه بين المواطنين ، فى رأى الأفغانى ، وتؤكد حضور المستبد العادل الذى لا يختلف مفهومه جذرياً عن مفهوم الملكية المقيدة ، فإن الأفغانى لم يكن يختلف عن رفاعة الطهطاوى فى الاستجابة الموجبة لهذه الدولة ، وتقبلها على أساس من الشرع ، وعلى هدى من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين الذى اهتدى به الطهطاوى فى تقبل الأنظمة المدنية الفرنسية غير المفارقة لروح الشرائع ، واهتدى به الأفغانى نفسه فى إقامة الموازنة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ،

وذلك دون أن تفارق هذه الموازنة اقتناع الأفغانى أن الأمة هى مصدر السلطات .

وإذا كانت المسافة الزمنية بين وفاة رفاعة الطهطاوى (١٨٧٣) ووفاة الأفغانى (١٨٩٧) تصل إلى حوالى ربع قرن ، فإن هذه المسافة كانت كافية لإشاعة حضور مفهوم الدولة المدنية فى الأذهان ، وتعميق لوازمها الدستورية والقانونية فى الأفهام ، وزيادة رقعة المتقبلين لمفهوم المجتمع المدنى داخل الصفوة من مشايخ الأزهر الذين كانوا من طليعة الاستنارة فى عصر النهضة . وإذا كانت أغلبية هؤلاء المشايخ من أهل النقل ظلت معادية لمفاهيم الدولة المدنية ، استجابة لتراث التقليد الذى جبلت عليه ، فإن الأقلية التى مثلت الطليعة الأزهرية قد أسهمت فى قيادة الاستنارة التى لم تفارق الدعوة إلى الدولة المدنية ، وأفلحت فى أن تشيع مبادئها بين العامة ، وتستهل عهدا جديدا فى متصل الوعى المدنى الذى ظل يواصل تصاعده ، إلى أن بلغ مداه فى كتابات الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية ، وحامل لواء التجديد فى الأزهر ، والعدو رقم واحد لدعاة التقليد من الأزهريين قديما وحديثا .

٢ ـ لا سلطـة دينية فـى الاسـلام

ماذا يحدث عندما يتصاعد متصل الوعى الذى ينطوى عليه الشيخ المستنير فيما يتصل بتصور الدولة المدنية ؟ تأتى الإجابة مع كتابات الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) . ومنذ اللحظة الأولى ، نقرأ للإمام قوله إن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، فالإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ، وأن الرسول عليه السلام كان مُبلغاً ومذكراً لا مهيمنا ولا مسيطرا ، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل ولا أن يربط لا فى الأرض ولا فى السماء .

ما الذى تعنيه هذه الكلمات ؟ إنها تعنى أن الإسلام قرين الحكم المدنى والمجتمع المدنى بالضرورة ، وأن المسلمين أدرى بشؤون دنياهم ، وأن لهم أن يفعلوا ما يشاءون بحياتهم ما ظلوا محافظين على إسلامهم ، وأن لا سلطة دينية لحكامهم ، ولا حتى لعلمائهم ما ظل المبدأ الجذرى الحاسم هو أن الإيمانْ يعتق المؤمن من كل رقيب عليه ، فلا رقيب بين الإنسان والله سوى الله وحده ، وليس لمسلم مهما علا كعبه فى الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والارشاد . ولا يجوز لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد ، ولا يسوغ

لقوى ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد . ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله ، دون توسيط أحد من سلف أو خلف ، فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه .

هذه الكلمات الصريحة هى كلمات الإمام محمد عبده بنصها ، رفض للسلطة الدينية ، رفض لكل ما نسمعه اليوم من دعاة الدولة الدينية ، رفض لكل ما نقرأ عنه اليوم من تفتيش فى ضمائر المسلمين وتكفير أقليتهم لأكثريتهم .

ولم يفكر محمد عبده عندما قال ما قال فى أن هذا الذى اجتهدفيه منقول عن الغرب أو الشرق ، لقد استوحى التراث العقلانى العظيم للإسلام ، وتعلم منه أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن العلم فريضة ، وأن على المسلم أن يطلب العلم ولو فى الصين ، وأن دراسة الأمم وتأمل أحوالها ، وقياس الغائب على الشاهد ، وإعمال مبادىء العقل الأساسية فريضة على العالم الذى يبحث فى شئون المسلمين ويؤرق نفسه بمستقبلهم ، وإن النظر إلى المستقبل لا يقل أهمية عن الائتساء بقيم الماضى العظيمة . ولذلك تعلم محمد عبده وقرأ وأطلع على تراث غيره ، وتجارب الآخرين فى الحاضر ، وحاور وأفاد من المحاورة ، ولم يفقد هويته لأنه لم ينظر إلى الهوية نظرة ضيقة عرقية ، بل قرن الهوية

بمفهوم إنسانى لا يفارق تأويله العقلانى للإسلام خصوصا بعد أن تعلم من أستاذة الأفغانى الدلالة الواعدة لمفهوم « الإنسان » الطالع فى عصر النهضة العربى الأول .

وكان على الإمام محمد عبده أن ينفى عن الإسلام (فى تأويله العقلانى ـ الاعتزالى له) مفهوم الدولة الثيوقراطية ، وأن ينفى عن علماء المسلمين أو صفوتهم صفة الإكليروس ، وأن ينزه مفهوم السلطة الدينية . وبقدر ما كان ذلك دعما لمفهوم الدولة المدنية ، وتـأكيدا للحضور الواعد بطلائع الشورى الديمقراطية والعدل الاجتماعى ، كان نفيا للشُّبَه التى تخوف منها دعاة الدولة المدنية ، خصوصا بعد أن أصبحوا هدفا لهجوم دعاة الدولة الدينية من علماء الدين النقليين والتقليديين .

وإزاء هذا الوضع يدخل محمد عبده المناظرة الشهيرة مع فرح أنطون (عام ١٩٠٢) تلك التى بدأت بالفلسفة الرشدية وانتهت بأصول الدولة المدنية من وجهة النظر الإسلامية فى التأويل الاعتزالى العقلانى الذى صدر منه الإمام محمد عبده . ويقول الإمام صراحة ، إن للإسلام أصولا خمسة : الأول : النظر العقلى لتحصيل الإيمان . والثانى : تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض . والثالث : البعد عن التكفير . والرابع : الاعتبار بسنن الله فى الخلق . والخامس : قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها . فلقد هدم الإسلام بناء

هذه السلطة ، ومحا أثرها فيما ينص الإمام الذي يجزم بأنه ليس فى الإسلام ما يسمى « السلطة الدينية » بوجه من الوجوه .

وإذا كانت هذه الأصول الخمسة تؤكد عقلانية الإمام ، خصوصا حين يقرن الأصل الأول للإسلام بالنظر العقلى الذى يصله بتقديم العقل على النقل عند التعارض ، ومن ثم فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، فإن هذه الأصول تؤكد الأساس المعرفى الذى تنهض عليه الدولة المدنية ويدعو إليه المجتمع المدنى ، خصوصا حين يقترن العقل الذى غدا أساس الإيمان والفكر على السواء بمبدأ التسامح الذى يفرض البعد عن التكفير والمجادلة بالتى هى أحسن ، وتقبل حق الاختلاف ، وتشجيع لغة الحوار التى لا بد أن تستبدل بلغة الإرهاب والقمع . وغير بعيد عن هذا الأساس المعرفى ما يقترن به الأصل الرابع من دلالة الاعتبار التى تدفع إلى تغيير علاقة الإنسان بالكون ، وتعلى من شأن القدرات العقلية للإنسان الذى لابد أن يهيمن على الطبيعة ويتعرف كل أسرارها . ولا مصادفة بين اقتران هذا الأساس المعرفى بنفى مفهوم « السلطة الدينية » وتأكيد أن الإسلام قلب تلك السلطة ، وتلك عبارة يمكن أن يفهم منها أن الإسلام استبدل بها نقيضها ، حين محا أثر السلطة الدينية ، ونفى عنه « ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية » .

ولا يمنع هذا الفهم الرحب الإمام محمد عبده من التحرك فى دائرة الإيمان التى لم ير تناقضا بينها وبين الدولة المدنية ، فالمؤكد أن

« فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال » كان فاعلا فى ذهن الإمام ، وأن الأصول العقلانية التى ثقفها عن تراثه الاعتزالى كانت تدفعه إلى تأصيل صياغة عصرية يتبناها المسلم فى عصر طالع ، أخذ يلوح بوعوده المبشرة بالتقدم والعدل . ولذلك يعود الإمام إلى مفهوم أستاذه الأفغانى عن المستبد العادل ، ويقرنه بنوع من الحكومة المقيدة ، ويفهم وظيفة هذا المستبد فهما تأويليا عقليا دينيا فى نهاية المطاف . وذلك ليستقيم لهذا المستبد العادل أن يضع يده اليمنى على مبادىء السلطة الروحية وعلومها ، ويده اليسرى على مبادىء السلطة الزمنية بدستوريها وقوانينها .

هكذا يقول الإمام إن الإسلام دين وشرع فى النهاية ويعنى ذلك أن الإسلام قد وضع حدودا ورسم حقوقا وليس لكل من يعتقد فى ظاهرة أمراً أن يحكم بذلك فى عمله دون تردد ، فقد يغلب الهوى ويغمط الحق ويتعدى الحد . ولذلك لا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود . وتلك القوة لا يجوز أن تكون فى عدد كثير فذلك هو الفوضى ، ومن ثم لابد أن تكون فى واحد ، هو السلطان أو الحاكم أو الخليفة الذى هو نائب الأمة لا غير ، هذا النائب ليس معصوما ، ولا هو مهبط الوحي وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة . وشرط الاجتهاد لديه مقرون بما ييسر له أن يفهم الكتاب والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام ، حتى يتمكن من التمييز بين الحق

والباطل ، ويسهل عليه إقامة العدل الذى يطالبه به الدين والأمة معا ، أى تطالب به السلطتان الزمنية والروحية . ويظل هذا النائب مطاعا مادام نائبا ، أى ما دام على المحجة والكتاب والسنة . والمسلمون على طاعته ما ظل على هذا النهج ، وإلا فلابد من تقويمه ، لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . فالأمة هى التى تنصب الخليفة أو السلطان ، أو الحاكم مباشرة ، أو عن طريق وسطاء مجالس الشورى . والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة على هذا النائب ، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو « حاكم مدنى من جميع الوجوه » فيما يقول محمد عبده صراحة .

ويمضى محمد عبده موضحا أن الإسلام لا يعرف الحق الالهى فى الحكم ، وليس فيه ما يشبه سلطة الكنيسة المسيحية التى كان من نتائج طغيانها الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، فأصبح للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه ، وانفردت السلطة المدنية بحق التشريع فى معاملات الناس بعضهم لبعض ، وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم ، فى معاشهم لا فى معادهم . ولكن الوضع فى الإسلام مختلف ، فيما يرى محمد عبده ، فالإسلام لا يحتم قرن السلطتين فى شخص واحد على أساس من حق مقدس ، والسلطان ليس مقرر الدين ، بل نائب الأمة ، والمسلم ليس مستعبدا لهذا النائب بدينه ، فليس فى الإسلام سلطة

دينية إبتداء ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناه ، وما يقال عن الخليفة السلطان يقال عن القاضى أو المفتى أو شيخ الإسلام ، فالإسلام لا يجعل لهؤلاء جميعا أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . وكل سلطة يتناولها واحد من هؤلاء فهى « سلطة مدنية » قررها الشرع الإسلامى ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد وعبادته لربه أو ينازعه فى طريق نظره أو حرية فكره أو حقه فى الاختلاف أو الاجتهاد .

هذه الآلية الدفاعية ـ فى مواجهة الدعوة الجذرية لتعارض الدولة المدنية مع الدين ـ تنهض على عملية تأويلية فى النهاية ، عملية تستبعد من التراث الإسلامى العناصر النقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلى ، وتؤكد العناصر العقلية التى تمنح الأولوية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين ، وتضع ما تؤكده فى علاقات حضور تنفى نقيضها الذى تدفعه إلى مستوى الغياب ، متوسلة فى ذلك بعمليات « عقلنة » و« تبرير » بالمعنى المستخدم فى التحليل النفسى .

ولكن هذه الآلية الدفاعية ، فى النهاية ، لم تستطع سد الثغرة الفاصلة بين مفهوم « الخلافة » فى الوعى التراثى للإمام ومفهوم

« الحكم » فى الدولة المدنية الحديثة ، وفى الوقت نفسه ، لم تستطع أن تلغى المسافة المتباعدة بين مفهوم « العقد الاجتماعى » الذى تقوم عليه الدولة المدنية الحديثة ومفهوم « العقد الدينى » الذى ينطوى عليه المبدأ القائل : إنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . وإذا كان مفهوم العقد الاجتماعى يضع الأمة على نحو مباشر ، دستوريا ، فى مواجهة إخلال الحاكم بالعقد الاجتماعى ، بعيدا عن أى نص دينى (دون أن يتناقض ذلك مع روح النص الدينى بالضرورة) فإن مفهوم العقد الدينى يقيم واسطة بين الأمة والحاكم . هذه الواسطة التى تربط بين الطرفين ، والتى يستند إليها الطرفان ، وصلا وفصلا ، هى النص الدينى الذى يتحول إلى إطار مرجعى مطلق فى الحكم على صلاح الحاكم أو فساده . هذا النص الدينى لا يقف أو ينهض حكما بذاته ، فى النهاية أو فى واقع الأمر ، بل يقوم بذلك من يعيدون إنتاجه لصالحهم ، ومن يوازنون بين اجتهادهم فى « فهم » هذا النص وما تيسر للحاكم « أن يفهم من الكتاب والسنة » .

هذا الوضع يستبدل بالعقد الاجتماعى عقدا دينياً هو عقد تأويلى بشرى فى نهاية المطاف ، ولن يغدو هذا العقد التأويلى البشرى دينيا إلا بالمعنى الذى ينسبه منتجوه إلى الدين . وإذا قلنا إنه لا وجود لدلالات النص الدينى (الالهى) فعليا ، بعيدا عن أفهام البشر المدركين له والمتلقين لمعانيه والمؤولين لأياته ، فإن هذه الأفهام لن تصل إلى درجات

الحياد قط فى الفهم والإدراك أو التلقى أو التأويل ، بل تظل مرتبطة بمصالحها الخاصة بوسيلة أو أخرى ، وتظل منقسمة إنقسام مجموعات الصفوة التى اضطلعت بعمليات التأويل والتفسير ، والتى كان صراعها فى التأويل والتفسير موازيا للصراع السياسى الاجتماعى الاقتصادى لمجموعات المسلمين ونتيجة له فى آن . وإذا رددنا هذه المجموعات التأويلية للصفوة المتصارعة إلى الإمام الذى لن يغدو نائبا لكل الأمة ، بل للمجموعة التى يغلب تأويلها ، وجدنا أن فكرة النيابة نفسها تتقلص لتغدو تمثيلا لاتجاه عقلى فى التأويل ، هو نتيجة لاتجاه واقعى فى الحكم والمصلحة .

ومعنى ذلك أن الإمام محمد عبده ينتهى فى نفيه مفهوم السلطة الدينية إلى إثباتها ، خصوصا حين يرد السلطة المدنية التى يثبتها إلى القاضى أو المفتى .

مؤكد أن هذا الذى ذهب إليه الإمام محمد عبده أقرب إلى التأويل الاعتزالى العقلى للإسلام وأبعد ما يكون عن التأويل الحنبلى الأشعرى النقلى إذا شئت التخصيص . ومن الواضح ، مرة أخرى ، أن الإمام يستبدل جانبا من تراثه بجانب آخر ، ليتجاوب الوافد الجديد فى عصره مع ما يدعمه ويؤصله من الدائم القديم فى التراث . وليس المهم أن نتتبع - نتتبع التحديد أو التخصيص الدقيق - الأصول التراثية لمفاهيم

الإمام محمد عبده التأويلية ، فالأكثر أهمية هو النظر إليها فى إطارها الدافعى ووظيفتها التأويلية داخل السياق الذى انبثقت فيه .

وأحسب أن تكرار تراكيب اصطلاحية جديدة ، فى سياق الحديث عن أن الخليفة أو السلطان « نائب الأمة » أو أنه « حاكم مدنى من جميع الوجوه » وأن كل سلطة فى الإسلام هى « سلطة مدنية » إنما هو تكرار ينبع من آلية دفاعية تريد أن تنفى عن الخليفة المسلم ثيوقراطية (الحق المقدس) فى الحكم ، وعن مشايخ الإسلام شبهة السلطة الدينية بالمعنى المسيحى الذى ساد وقت طغيان الكنيسة وتحالف الأوتوقراطية مع الثيوقراطية . وفى الوقت نفسه تنفى تشابه الموروث الإسلامى مع الموروث المسيحى فى مجال العلاقة بالدولة ، فلكل من الطرفين خصوصيته . وإذا يؤكد محمد عبده ، فى هذا السياق ، عدم تعارض « الإسلام » مع الدولة المدنية التى ترفع شعار (العلم) وتبشر بالتقدم وتتطلع إلى المستقبل ، وتحقق النهضة ، فإن الإمام لا يعلن تقبله لهذه الدولة فحسب ، بل يرى فيها أصلا من أصول الإسلام التى تتضمن - إلى جانب النظر العقلى لتحصيل الإيمان ، وتقديم العقل على

ظاهر الشرع عند التعارض ، والبعد عن التكفير والاعتبار بسنة الله فى الخلق - « قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها » فمن المؤكد عنده ، كما ذكرت من قبل ، أن الإسلام « هدم .. بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها . حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم » .

٣ - طليعة العلمانيين

هل يقبل داعية الدولة المدنية ، الراديكالى ، هذه الصيغة التى انتهت إليها محاولة الإمام المفتى محمد عبده ؟ الواقع أن المحاولة بصيغتها التى انتهت إليها لم ترض هذا الداعية ، خصوصا حين حسم أمر علاقة الدولة بالدين ، وأعاد ترتيب الأوليات ، ولم يجعل من السلطة الدينية ، أيا كان دعاتها ، إطارا مرجعيا للدولة ، ولم يبق على الدين نفسه إلا بوصفه سندا روحيا للقيم ، ولم يترك لرجاله موقعا إلا بمقدار ارتباطهم بهذه القيم ، وتأكيدا لحرية الاعتقاد فى الدولة الحديثة ، لكن بعد أن سحب من رجال الدين سلطة الحل والعقد وسطوة الحكم من وراء الستار أو أمامه على السواء .

وسواء استبعد هذا الداعية سلطة رجال الدين من هذه الدولة ، كما استبعد أفلاطون الشعراء من جمهوريته ، أو أبقى على السلطة الروحية للأديان بوصفها منبعا أساسيا للقيم الإنسانية العامة التى لا تتناقض معها الدولة المدنية بالضرورة ، فإن النتيجة واحدة . وهى أننا ، فى الحالتين ، إزاء نزعة جذرية مقابلة للسلطة الدينية ، ولكن ليست مناقضة للدين نفسه من حيث هو دين ، بالضرورة ، فإقامة الدولة على أساس من عقد اجتماعى شىء ونبذ الأديان شىء آخر تماما .

هذه النزعة مدنية Secular من حيث هى مناقضة للنزعة الإكليريكية ، أوعَلمْانية نسبة إلى العَلْمْ (بسكون اللام) وهو العالَم (بفتح اللام) أى الخلق كله ، أوْ الدنيا ، وما ليس من قبيل التعلق غير المفارق للمبادىء والطقوس الكنسية (eccleriasticism) وهذه النزعة المدنية أو العلمانية تسعى إلى إقامة مجتمع مدنى (seculer society) فى مقابل المجتمع الدينى الذى تحكمه مجموعات التأويل الخاصة بالسلطات الدينية المتعددة . ويتحقق هذا المجتمع المدنى بواسطة عمليات التمدين أو العلمنة (secularization) التى ليست من العِلْم (بكسر العين وسكون اللام) ولا تتناقض معه بداهة ، بل من العَلْم (بفتح العين وسكون اللام) الذى يشير إلى الدنيا المدنية أكثر مما يشير إلى الحياة الروحية ، ويقترن بالعمليات التى يتم بها انتقال السلطة من المؤسسات الدينية إلى الهياكل المدنية فى المجتمع ، سواء على المستوى الذاتى للفرد ، أو على المستوى الموضوعى الذى يجاوز الفرد إلى علاقات الأفراد من جانب ، وعلاقتهم بالأجهزة المتعددة للدولة فى المجتمع المدنى من جانب ثان ، وذلك على نحو يؤصل شرعية المؤسسات الأساسية ، فى المجتمع أو الدولة ، على أساس من إيديولوجيات مدنية ، إبتداء ، ونظريات قانونية مجردة ، ومبادىء أخلاقية يستنبطها البحث العقلانى من الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية ، تلك التى تغدو قرينة التصنيع وانتشار

الديمقراطية وغير ذلك من العمليات الحاسمة فى تكوين المدنية والمدينة الحديثة على السواء .

من هذا المنظور ، انطلق فرح أنطون (١٨٦١ ـ ١٩٢٢) فى دفاعه الجذرى عن مفهوم الدولة المدنية . وكان يرد بهذا الدفاع على أفكار الإمام محمد عبده السابقة على وجه التحديد . ويستهل فرح أنطون رده الذى نشره كاملا عام ١٩٠٢ بمفهوم التسامح (toleration) الذى يدعوه التساهل بوصفه أداة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ووسيلته ، ويرى أن علاقته بالسلطة المدنية أشبه بعلاقة العلة والمعلول ، ولكن على نحو تبادلى يؤدى معه كل طرف إلى غيره ، ويتبادل معه المكانة . ويرى فرح أنطون أن دعوة فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية تقوم على خمسة أمور كبرى ، تقابل الأصول الخمسة التى يتحدث عنها الأمام محمد عبده الذى كان فرح أنطون يكن له كل الاحترام . وكان قد سبق له أن رحب بطريقته فى فهم الدين على صفحات مجلته « الجامعة » قبل أن يدخل معه فى المناظرة المشهورة حول ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية وإقامة الدولة على أساس مدنى خالص . وقال فرح أنطون قولته التى لابد من تسجيلها فى هذا المقام لتكشف عن روح التسامح التى ظللت العلاقة بين الأفندى المستنير وشيخ الاستنارة على السواء . قال فرح أنطون :

« إننا نطالع بامعان لا مزيد عليه كل ما تنشره رصيفتنا مجلة المنار الغراء من الدروس التى يلقيها فضيلة الأستاذ الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية فى الجامعة الأزهر تفسيرا للقرآن فنجد فى كل صفحة من صفحاتها روحا جديدا إذا تم انتشاره كان بمنزلة إصلاح عظيم فى العالم الإسلامى » .

وانطلاقا من هذا الموقف الذى ينطوى على إجلال لجهد محمد عبده وترحيب بنزعته العقلانية الاعتزالية فى فهم النصوص الدينية ، يدخل معه فرح أنطون فى حوار خصب . حوار يقابل فيه الأفندى الأصول الخمسة للشيخ بأصول خمسة مقابلة يطلق عليها الأمور الخمسة التى تبرز الدولة المدنية

أما الأمر الأول فهو أهمها كلها ، ويرتبط بإطلاق الفكر الإنسانى من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية ، إن غرض الحكومات المدنية حفظ الأمن بين الناس وحفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور . ولا يجيز الدستور أن يؤخذ من حرية المواطن شىء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور ، فالمواطن فى ماعدا هذه الحالة حر حرية مطلقة تحت قبة السماء ، يروح ويغدو متى شاء ويفعل ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد ما يشاء ، والغاية الأصلية للحكومات هى حفظ حريته وما يتبعها من حال هذا المواطن ودمه وشرفه . وأما الحكومة الدينية فإنها لا

تفعل ذلك لأن لها طرقا مخصوصة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة ، يجب على المؤمن الاعتقاد بها ، وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق . وأوضح دليل على ذلك مسألة العلم . فالحكومة المدنية محايدة إزاءه ، على عكس الحكومة الدينية ، ذلك لأن الحكومة المدنية لا تعرف معنى « الحقيقة المطلقة » لأنها تدرك أن العقل الإنسانى لم يصل إلى حده بعد وأن العلم لا يزال طفلا رضيعا . وإذا تولت الحكم مجموعة تحكم باسم الدين ، تأويلا بالقطع ، اضطرت ، بحكم طبيعتها ، إلى الضغط على الفكر الإنسانى كما كان يحدث فى أوروبا ، وقاومت كل فكر جديد ، كما حدث فى الإسلام والنصرانية على السواء ، من اضطهاد العلماء والفلاسفة . ولذلك سجن جاليليو لأنه قال بمسألة يعرفها الأطفال اليوم وهى دوران الأرض .

أما الأمر الثانى الذى يستند إليه فرح أنطون فى الدفاع عن الدولة المدنية فيرتبط بالرغبة فى المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة ، بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ، ليكونوا جميعا أبناء أمة واحدة ، يشعر أعضاؤها بألم بعضهم شعورا حقيقيا ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم على أساس مغاير لمعنى المواطنة ، أو أن تحكم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم ،بل توضع فوق المذاهب جميعا . ولا يمنع ذلك أن يكون رجال هذه السلطة

مسلمين أو مسيحيين أو غير ذلك فالمقصود أن لا يكونوا منصوبين فى منصة العدل التى هى منصة الله للدفاع عن دين دون دين ، وتأييد مبادىء مذهب دون آخر ، لأن « الحق البشرى » الذى أقيموا للدفاع عنه فوق تعدد الأديان دون أن يناقضها ، وفوق المذاهب دون تفضيل لواحد منها على غيره . والمؤكد ، فيما يرى فرح أنطون ، أنه لو تولى مذهب دينى الحكم دون بقية المذاهب ، وأقام دولة دينية أو سلطة دينية لا ترى حقا سوى تأويلها للنصوص ، فإن فى ذلك ضعفا للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات ، وإهانة للإنسانية التى خلقها الله عزيزة كريمة ، ونقضا للحق البشرى الأبدى الذى حُرّم مسه فى شريعة الله والناس .

أما الأمر الثالث فيرتبط بما يذهب إليه فرح أنطون من أنه ليس من شئون السلطة الدينية أن تتدخل فى الأمور الدنيوية ، لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا ، فيما يرى الرجل الذى رأى أن دائرة الأديان هى الإيمان بالقلب ، وأنها علاقة خاصة بين المرء وربه ، وأن الأحوال التى كانت فى زمن نشأة الأديان لا تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التى تتغير من قرن إلى قرن ، فالحاضر لا يمكن تدبيره فى الماضى .

أما الأمر الرابع فيقرنه فرح أنطون بما يترتب على السلطة الدينية البشرية ، فى نهاية الأمر ، من ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى

ما شاء الله . وذلك ما حدث ، ويمكن أن يحدث مع هذه السلطة ، من اضطهاد للذكاء والعقل ، ومجاراة هذه السلطة للعامة وتأليهها لهم ، ووضع السوس الذى ينخز باطن الأمة ويذهب بقوتها ، وهو سوس الشقاق الدينى الذى لا يبطل إلا متى أقيم ميزان العدل بين البشر جميعا ، وأبطلت العصمة التى تجعل لطائفة أن تحكم غيرها بفهمها هى للدين أو تأويلها له ، وأزيحت الهالة التى تميز علماء الدين عن غيرهم من العلماء . وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها ، لأن الحكومة المدنية لا تفضل ابنا على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلا إذا كانت بعيدة عن العدل والنزاهة . وأما الحكومة الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة يطلب شيئا فوق طاقتها . اللهم إلا إذا كان رؤساؤها من الملائكة أو من الآلهة . ويتصل بذلك كله ما يشير إليه فرح أنطون من تعويض المبادىء الدينية لأوصال السياسة وكذبها وفسادها ، فالسياسة تضر مبادىء الدين والإيمان ضررا أدبيا عظيما ، ويجب إبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة . ولا يخفى فرح أنطون نفوره من الساسة ، فى هذا الأمر ، وهو النفور نفسه الذى أبداه الإمام محمد عبده فى الرد عليه ، عندما لعن الإمام الفعل « ساس » و « يسوس » وكل ما يرتبط بكلمة السياسة أو يتفرغ من جذورها اللغوية دلالة واشتقاقا .

ويختتم فرح أنطون مبرراته التى يدافع بها عن الدولة المدنية ،

فيؤكد أن العقل البشرى مطبوع على الاختلاف والتباين ، والكون مطبوع على التنوع ، وهذا التنوع سبب جماله ، كما أن الاختلاف سر تقدم الإنسان . ولو كان كل شيء على وتيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان ضجرا ومللا . ولا تبعد دلالة ما ينبه إليه فرح أنطون عن دلالة ما يسميه الفلاسفة « التنوع فى الوحدة » فالتنوع لابد منه فى الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات ، وهو حكمة الهية فى خلق البشر وعقولهم ، ومن يطلب الوحدة البعيدة عن التنوع يطلب أمراً مستحيلا فى الفطرة (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) . وإذا يؤكد فرح أنطون ضرورة التنوع الذى يقرنه بحق الاختلاف فإنه يصل هذا الحق بضرورة أن تكون العلاقة بين المذاهب المختلفة علاقة قائمة على التسامح ، من خلال الوحدة فى التنوع أو التنوع فى الوحدة التى تطلب عن طريق الوطنية لا العصبية . وينهى فرح أنطون دفاعه المجيد عن الدولة المدنية بقوله :

« لا مدنية حقيقية ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم فى الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية . ولا سلامة للدول ولا عز و تقدم فى الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية » .

هذا الدفاع عن الدولة المدنية استهلت به مجلة « الجامعة » التى كان يصدرها فرح أنطون السنتين الأوليين من بداية القرن العشرين ،

وكان فرح أنطون يعى معنى مغايرة هذا القرن بالنسبة إلى العرب بالقياس إلى القرن السابق عليه ، ويتطلع إلى ما ينطوى عليه عصره الجديد من وعود للعلم والعدل الإجتماعى على طريق « الإنسانية الجديدة » . ولم يتوقف فرح أنطون عن صياغة أحلامه بدولة مدنية يحقق فيها المجتمع المدنى العربى كل إمكانات الإنسانية الجديدة التى تطلع إليها . وإذا فرغ من إصدار أطروحاته النظرية فى كتابة عن ابن رشد وفلسفته الذى طبعته مطبعة « الجامعة » فى الأسكندرية (يناير ١٩٠٣) ، وضم إليه حواره الممتد مع محمد عبده مفتى الديار المصرية وأكثر الرموز الدينية استنارة ودعوة إلى التنوير فى آن ، وجد فى القصة الرمزية وسيلة للتجسيد الفنى لهذه الأطروحات وتمثيلا لها ، فأصدر روايته « الدين والعلم والمال » (أول يوليو ١٩٠٣) وبعدها أورشليم الجديدة (فبراير ١٩٠٤) .

وقد برر فرح أنطون هذا التحول بقوله إن فن الرواية منبر ينشر منه الكاتب آراءه وأفكاره بطريقة تبلغها إلى أذهان القراء بسهولة ـ وإذا كان المفهوم الحديث لهذا الفن مرتبطا بالدولة المدنية فى نشأته وازدهاره فإن استخدامه فى الدفاع عن وجودها الواعد فى المشرق أمر ضرورى لازم ، فهو حاجة من حاجات الكاتب الجديدة فى عالمه المتغير . ولذلك يصدر فرح أنطون الرواية تلو الرواية والقصة بعد القصة .

ورواية « الدين والعلم والمال » دفاع مجيد عن الدولة المدنية وعن قيمة التسامح التى هى أسُّ التقدم فيها بوجه خاص . وإذ يتحدث فرح أنطون حديثا رمزيا عن التنازع القائم بين مدن « الدين والعلم والمال » الثلاثة ، فإنه يبرز أهميته « التسامح » الذى افتقدته هذه المدن فى الحوار الذى سرعان ما انقلب إلى صراع بينها ، وقد أدى الصراع إلى تفاقم « العصبية » التى هى نقيض « التسامح » . وفى الوقت نفسه ، انتهت العصبية إلى تدمير المدن الثلاث تدميرا كاملا . ويقف حليم المصور المبدع (قناع فرح أنطون) على أطلال هذه المدن التى يرى فيها رؤيا النهاية لكل المدن والممالك التى تستبدل بالتسامح التعصب ، وبالتعاون التنافر ، وبالإخاء العداء . وتنطوى هذه الرؤية الرمزية على صوت النذير الذى يتجه بالفن إلى العقول الجامدة ليكفها عن جمودها ، ويعلمها أن غياب التسامح ولغة الحوار لا يمكن إلا أن يؤدى إلى دمار الجميع . وليس من المصادفة أن يطلق فرح أنطون على بطل هذه الرواية اسم « حليم » وعلى صديقه اسم « جميل » فالجمال هو الوجه الآخر للحلم ، وكلاهما علامة على « الفردوس الأرضى » الذى يبحث عنه بطل الرواية وقناعها على السواء . والعلاقة بين الجمال والحلم هى العلاقة بين « التسامح » ونتائجه الجميلة التى تبنى « الفردوس الأرضى » وتصونه من الدمار الذى أصاب المدن الثلاثة .

وطبيعى أن يستغل فرح أنطون قناع « حليم » لينطق من خلاله ،

بصوت الحلم ، رسالته المتكررة عن التسامح الذى يقرنه بدعوى العدل الاجتماعى . ولكن يلفتنا قناع آخر هو قناع « شيخ العلماء » الذى يتوقف بين الخصوم من أبناء المدن الثلاث خطيبا ، ويلقى عليهم موعظة حاسمة فى دلالتها ، أشبه بخطبة الجبل التى سوف يلقيها قناع آخر من أقنعة فرح أنطون ، فى روايته الثانية « أورشليم الجديدة » . يتوقف « شيخ العلماء » بين أبنائه ، ويطلب منهم مراعاة التساهل والاعتدال ، ويعلمهم أنه لابد قبل الشروع فى المباحثة أن يجتنب كل فريق منهم ، فى أثناء كلامه ، كل قول يسوء الآخر ، فإن الإنسان يستطيع أن يصرح بأدب ولطف بكل ما توجب عليه مصلحته التصريح به . ولا يجدى العدوان نفعا . ويقول الشيخ لأبنائه لا تخشوا أن أقع فى الخطأ الذى يقع فيه الناس عند طلبى « التساهل » والاعتدال منكم ، إنه يعلم أن التساهل (التسامح) الدينى ليس سوى فرع من التساهل العمومى الواجب بين جميع الناس فى جميع المعاملات . ولن يفيد التسامح الدينى الناس شيئا إذا كان التعصب والتصلب فى باقى الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية راسخ الأركان شديد البنيان . إنه يطلب التسامح المطلق بكل فروعه ويؤكد أن التسامح العام هو الضرب القاضية على الحيوانية والأثرة البشرية . أما الذى يفتخر بأنه متسامح فى دينه لا يبغض غيره ولا يطلب ضرره بسبب مذهبه ، ثم نراه ظالما فى معاملاته ، فسمه متعصبا لا متسامحا . وهكذا يكون صاحب

العمل الذى يظلم عامله متعصبا ، والعالم الذى يتصلب برأيه ولا يحتمل رأى غيره متعصبا ، وهلم جرا .

ويستدرك شيخ العلماء (قناع فرح أنطون) متوجها بخطابه إلى رجال الدين قائلا إنه يعتقد أنه يحسن بخدمة الله أن يكونوا البادئين بإقامة مملكة التسامح فى الأرض وقتل روح التعصب على أنواعه . وأول ما عليهم فى ذلك هو الإسهام فى إزالة التعصب فى العلاقة بين العمال وأرباب الأعمال . ولا يقل عن ذلك أهمية الموقف من النزاع المفتعل بين العلم والدين . ويرى الشيخ أنه على من يتحدث باسم الدين أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ، ولذلك يجب أن يغير شيئا من مبادئه وقواعده القديمة . وعلى من يمثل العلم ، بدوره ، أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل ولذلك يجب أن يغير شيئا من مبادئه وقواعده الماضية . إن هذا التغير بعض ما يجب أن يبذله الطرفان لتأكيد التسامح ، ولدفع الحوار إلى أن يصل إلى مداه الذى يحقق الفائدة لأطرافه ، والمؤكد أن العدو الحقيقى للدين والعلم معا ، فيما يؤكد الشيخ ، إنما هو الأثرة والشراهة والرغبة فى الانفكاك من كل قيد . وإذا كان العلم يمكن إفساده حين يستخدم فى هدم مصالح البشر ، فإن الدين يمكن التعكير على جوهره المصفى ، حين يتسرب التعصب فى تأويله وفهمه . هكذا ، يخاطب شيخ العلماء رجال الدين بقوله :

« إنكم تُعلّمون مبادىء وقواعد قديمة لم تعد العقول تقبلها فى عصر كهذا العصر . وتطلبون تدبير الحاضر بالماضى . وتقولون إن الناس لا يمكنهم فهم الكتب إلا بواسطتكم . ولذلك تفسرونها وتضعون رأيكم فى هذا التفسير موضع الحقيقة الثابتة التى لا يجوز مسها بدل أن تتركوا الناس يفهمونها كما تسوقهم فطرتهم .. فلماذا تجعلون أنفسكم بين الله والناس فى منزلة الوسيط والمدافع عن الدين أى عن الضمير البشرى ؟ من أقامكم وسطاء ومدافعين عن هذا الضمير ؟ دعوا البشر يعيشون بملء حريتهم الروحية . فإن كتبهم الدينية بين أيديهم . وضمائرهم إذا لم تفسدوها بالجدل والمماحكة والأهواء فإنها لا تقرأ فيها إلا الحقائق الأزلية ومبادىء الإخاء البشرى . ولا تقولوا نحن نرشدهم فإنكم بشر مثلهم ، أى فيكم جميع أهواء البشر الصالحة والفاسدة . وهذا الإرشاد لا يقبله البشر إلا من الملائكة .. فدعونا ولا تقفوا بيننا وبين الله لتجبرونا على أن نفهم حياتنا وكتبنا وإلهنا ومصالحنا كما تريدون أنتم ، فإن ذلك الضغط يجرنا إلى الكفر بكل شىء » .

ولا يكتفى الشيخ بما قال بل يشير إلى محاربة دعاة الدين بعضهم لبعض ، وتكفير أصحاب المذاهب للمخالفين لها ، وما أدى إليه ذلك من حروب ومذابح ، انتهت إلى كوارث الدين منها برىء ، شأنه شأن العلم الذى استغلته طائفة متعصبة لتحقيق أهدافها غير العادلة . وإذ يؤكد

الشيخ استخدام الدين واستغلاله فى ظلم البشر ، كالعلم سواء بسواء ، فإنه يصل الاثنين (العلم والدين) بقضية العدل الاجتماعى بالقدر الذى يصلهما بقضية الحرية . وإذ يؤكد الوصل الأول ضرورة إنصاف العمال من أرباب العمل باسم الإنسانية والإخاء البشرى ، فإن الوصل الثانى يؤكد ضرورة الدولة المدنية وحتميتها . ولكن يقصد الشيخ نوع الدولة المدنية التى تستبدل بالتعصب التسامح ، وبالظلم العدل ، وبالقمع الحرية ، مؤكدا رسالته التى هى رسالة فرح أنطون ، والتى يقول فيها :

« إن الوفاق فى بلادنا بين عناصرنا لا يمكن بمراعاة الوسط الجديد الذى صرنا فيه لأن الوسط الماضى قد تغير علميا ودينيا واجتماعيا وسياسيا . وهذا الوسط لابد أن تجتمع فيه جميع المذاهب والآراء والأفكار . وبناء على ذلك لا سبيل لدوام الوفاق بين الجميع إلا باطلاق الحرية المطلقة لجميع المذاهب والآراء والمبادىء والأفكار من أى نوع كانت . وهى من تلقاء نفسها ، متى تركت لذاتها ولم يكن هناك شهوة دنيئة تحركها ، تتفق وتتجه إلى غرض واحد ، وهو الخير ، أى محاربة الرذيلة والشناعة والشرور فى الأرض ، من أى مصدر وردت وبأى صورة كانت » .

تلك كانت رسالة فرح أنطون المضمنة فى روايته « الدين والعلم والمال » . ودلالتها الأساسية هى نفسها دلالة الرسالة الأخرى

المضمنة فى روايته « أورشليم الجديدة » التى كانت رمزا للعهد الآتى بالدولة المدنية والمجتمع المدنى ، فى يوتوبيا فرح أنطون أو « الفردوس الأرضى » للإنسانية الجديدة التى كان يحلم بها . ومن خلال أقنعة الشخصيات الأساسية فى هذه الرواية ، نطق المؤلف المختفى وراء الأقنعة برسالته التى لم يمل من تكرارها ، والتى تقول : « إن إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية ، وإن أورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالا لأورشليم الجديدة » .

هكذا نطق الراهب الشيخ ميخائيل قناع فرح أنطون أو الرمز التمثيلى لدعواه عن الدولة المدنية فى الرواية ، وهو رمز يتجاوب مع رمز شيخ العلماء فى الرواية السابقة ، وخطبته على الجبل لا تختلف فى دلالتها عن خطبة شيخ العلماء التى سبقت الإشارة إليها . وكما كانت خطبة شيخ العلماء تنطوى على معنى البشارة ، كذلك كانت كلمات الراهب ميخائيل بشارةً بمعنى العلم الجديد ، فى مطلع هذا القرن ، وتأسيس مفهوم الإنسان ، وتأصيل مفهوم الإنسانية ، فى أذهان أعلام التنوير ودعاة المجتمع المدنى . ولذلك يستبدل بطل الرواية بالنقل العقل ، وبالخرافة العلم ، وبالتقليد التجريب ، وبالتخلف التقدم ، وبالماضى المستقبل ، ولا يتردد فى أن يختم بشارته الواعدة بالعهد الآتى بقوله :

« ليس لنا الآن أمل (بعد الله) إلا فيك أيها العلم المقدس والفلسفة

المقدسة . ولا رجاء إلا فيك ياطبيعة الإنسانية . ورجاؤنا فى طبيعة الإنسانية أقوى من رجائنا فى العلم لأنها الفاعل فيه » .

• ولقد ترددت أصداء هذه الكلمات نفسها فى كل كتابات فرح أنطون التى أنطوت ، بدورها ، على الثلاثية التى تتحكم فى حياة البشر ، والتى تنحل مشكلاتها ، فى أحلام فرح أنطون أويوتوبياه ، على أساس من الرفق والإخاء والعدل والإنسانية الجديدة التى لابد أن تكون شعارا للعلم الجديد وهدفا له .

وسواء نظرنا إلى كتابات فرح أنطون النظرية أو كتاباته الإبداعية على السواء ، فإن كل هذه الكتابات يمكن تلخيصها فى دائرة الدعوة إلى الدولة المدنية والمجتمع المدنى بكل ما ينطويان عليه من قيم إيجابية تصون هذه القيم بالقوانين والدساتير . وبقدر ما كانت دعوة فرح أنطون إلى الدولة المدنية جذرية ، عنيدة ، لا تقبل المهادنة أو الوسطية أو التوفيق ، وتصل دائما بالأطروحة إلى مداها المنطقى ، غير عابئة بأية سلطة ، أو خائفة من سطوة التقليد ، كانت لهفة فرح أنطون على تحقيق أحلامه هائلة ، وكانت رغبته فى الوصول إلى عتبات يوتوبيا الإنسانية الجديدة تحفزه على الاندفاع اللاهب والانطلاق الحار فى الكتابة . وكالعادة ، كلما تزايدت حدة الأحلام تزايدت درجات الإحباط ، حين يصطدم الحلم بواقع ينظر إلى يوتوبيا الإنسانيـة الجديـدة نظرة الاستراية ، وإلى المجتمع المدنى المتحرر من التقليد نظرة العداء .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول فرح أنطون ومجلته « الجامعة » إلى هدف لهجوم دعاة التعصب ، وعلى رأسهم رصيفه محمد رشيد رضا الذى هاجر معه من مدينتهما المشتركة فى الشام إلى مصر المحروسة ، حيث استقر فرح أنطون فى الأسكندرية وأصدر « الجامعة » داعية الدولة المدنية ، واستقر رشيد رضا فى القاهرة وأصدر « المنار » داعية الدولة الدينية التى ظلت تناصب « الجامعة » العداء ، وتعبر عن رأى أعداء المجتمع المدنى فى أن . وكانت حدة الهجوم التى انهالت على فرح أنطون من دعاة التقليد ، وحماة مبدأ التعصب ، قرينة الإحباط المر الذى شعر به ، والذى صاغه صياغة أدبية راقية وهو يلقى « خطبة » أخرى ، دون قناع لشخصية روائية . أعنى ما كتبه بعنوان « خطبة لدى شلال نياغرا » التى يطلق فيها العنان لتأملاته وأحزانه فى العالم الجديد الذى كان يذكره بالعالم القديم .

ولكن رغم ما نال فرح أنطون من إحباط ، وهجوم ، ومحاربة لمجلته « الجامعة » فقد تحققت فيه نبوءة عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) الذى واساه يوما بقوله :

« إنك يا فرح أفندى طليعة مبكرة من طلائع هذه النهضة العامة ، وسيعرف لك المستقبل من عملك مالم يعرفه الحاضر ، وستكون حين يفترق الطريقان خيرا مما كنت فى هذا الملتقى المضطرب » .

٤ - مظلة الدستور

توفى فرح أنطون عام ١٩٢٢ ، العام نفسه الذى صدر فيه تصريح ٢٨ فبراير الذى يعترف لمصر بالاستقلال ؛ والعام نفسه الذى تألف فيه حزب الأحرار الدستوريين داعيا إلى قيام حكم دستورى ، وحماية الحقوق المدنية وحرية الرأى وإقامة العدل الاجتماعى ؛ والعام نفسه الذى تشكلت فيه مجموعة من صفوة المجتمع المصرى ، فيما أطلق عليه « لجنة الثلاثين » ، (أو « لجنة الأشقياء » فى التسمية الوفدية المعادية لأنها تشكلت بعيداً عن قيادة الوفد وزعامته) . وهى اللجنة التى أنيط بها صياغة دستور لدولة مدنية جديدة ، دولة بدأت تفرض استقلالها ، ويؤكد مجتمعها المدنى ثقافته الواعدة ، ويؤصل لأفكاره الجديدة .

وبقدر ما كان الدستور نفسه يعنى مرحلة جديدة فى رحلة الدولة المدنية ، فى مسارها الصاعد المتنقل من التفويض الدينى إلى العقد الاجتماعى ، فإن دستور ١٩٢٣ على وجه الخصوص كان تجسيدا لكل ما حققته دعوات الدولة المدنية السابقة من تقدم ، وما طرحته أفكار المجتمع المدنى من صيغ لصورة المستقبل . ولقد انطوت لجنة الثلاثين نفسها على تناقضات هذا المسار الصاعد سلبا وإيجابا ، فضمت إلى جانب العلمانى داعية الدولة المدنية (من أفندية الاستنارة وشيوخها)

رجل الدين الأزهرى التقليدى النقلى الذى ظل يفكر فى الدولة الدينية التسلطية . وجمعت اللجنة بين أنصار الملكية المقيدة وأنصار الملكية المطلقة . ووصلت دعاة العدل الاجتماعى من ممثلى الجماهير بأبناء البيوتات الكبيرة من الصفوة . وجاورت بين المسلم والقبطى فى مشروع جديد لدستور جديد ، يحقق الدولة المدنية التى تطلعت إليها الطليعة الواعدة ، والتى رأت فيها صيانة من مخاطر الأتوقراطية والثيوقراطية على السواء .. ونظر الجميع إلى مشروع هذا الدستور على أنه السبيل الوحيد لصيانة المجتمع الآتى مع العهد الجديد بما يمكن أن يتضمنه من الأحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق والواجبات بين المصريين جميعا ، دون اعتبار للدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، وكفالة حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية لكل مواطن من مواطنى الأمة المدنية ، فى دولتها المدنية ، دون استثناء أو تمييز . أضف إلى ذلك تأكيد مبدأ تداول السلطة ، والوصل بين العدل الاجتماعى والديمقراطية ، وصيانة تحديث التعليم وتحريره ، ومراقبة الملكية بواسطة نواب الأمة التى هى مصدر جميع السلطات .

وبسبب الضغوط التى مارسها أنصار الملكية المطلقة على عمل اللجنة ، وعمليات الحذف والتعديل التى قام بها الملك فؤاد فى صياغة مشروع الدستور (داعية الأوتوقراطية الذى لم يتردد في السعى إلى أن يضيف إليها ثيوقراطية جديدة بعد سقوط الخلافة العثمانية)

ومحاولات مشايخ الأزهر النقليين التقليديين لتقييد النصوص المدنية بما يعقلها ويحد من انطلاقها التنويرى ، وصراع العلمانيين لتأكيد معنى الدولة المدنية وإطلاقه وتأسيس المجتمع المدنى وإشاعة حضوره الساطع فى كل النصوص التى تتصل بحقوق المواطنين وواجباتهم ، وحدود الدولة وسلطاتها ، بسبب ذلك كله جاء دستور ١٩٢٣ نتيجة طبيعية لكل المحاولات السابقة والاتجاهات المصاحبة ، حاملا أشكال المجاورة بين المتناقضات التى أسهمت فى صياغته . ولكنه كان خطوة صاعدة ، من حيث هو نتيجة ، فى طريق تقدم الدولة المدنية وتحقيقها ، بل يمكن النظر إليه بوصفه أعلى أشكال التجسيد القانونى الذى وصلت إليه دعوات هذه الدولة ، والذى ظلت تنقله بعد ذلك وتحاكيه فى الدساتير اللاحقة عليه أو الناسخة له ، ابتداء من دستور صدقى باشا (عام ١٩٣٠) وانتهاء بدستور السادات (عام ١٩٧١) .

ولقد نجح العلمانيون الديمقراطيون فى لجنة الدستور وخارجها فى أن يصوغوا سلطات الدولة ، دستوريا ، بما يحول دول الملك والسيطرة على أجهزة الإدارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسلطة الفعلية ، على نحو غدا معه مجلس الوزراء هو المهيمن على مصالح الدولة (م ٥٧) ، ولا يلى الوزارة أحد من الأسرة المالكة (م ٥٩) ، ولا تصبح توقيعات الملك فى شئون الدولة نافذة إلا بعد أن يوقع عليها مجلس الوزراء والوزراء المختصون (م ٦٠) وأن أوامر الملك الشفاهية أو

الكتابية لا تخلى الوزراء من المسئولية بحال (م ٦١) فالوزراء مسئولون ، فى النهاية ، أمام مجلس النواب الذى ينوب عن الأمة التى هى مصدر جميع السلطات (م ٦١ ، ٢٣.) .

ولقد أصبحت صورة الدولة المصرية ، مع هذا الدستور ، دولة ملكية ذات سيادة ، حرة مستقلة ، تحكمها حكومة نيابية (م ١) ، تراقبها الأمة ممثلة فى نوابها ، ويتولى مجلسا الشيوخ والنواب السلطة التشريعية بالاشتراك مع الملك (م ٢٤) وتتولى السلطة القضائية المستقلة المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها (م ٣٠) والقضاة مستقلون لا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون وليس لأية سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا (م ١٢٤) ولا يجوز عزلهم أو نقلهم إلا وفقا لشروط القانون (م ١٢٧) . والنظام النيابى المنصوص عليه هو النظام البرلمانى الذى يجعل الوزارة مسئولة بالتضامن أمام مجلس النواب (م ٦١) وعضو البرلمان ينوب عن الأمة كلها ولا يجوز للناخبين ولا للسلطة التى تعينه توكيله بأمر على سبيل الإلزام (م ٩١) ولا يجوز مؤاخذته فيما يبدى من الأفكار والآراء فى مجلس الشورى والنواب (م ١٠٩) ولا يجوز فصله إلا بقرار صادر من المجلس التابع له (م ١١٢) ، أما رئيس الدولة أو الملك فهو غير مسئول (م ٣٣) ويتولى سلطته بواسطة وزرائه (م ٤٨) وقبل أن يباشر سلطته يحلف اليمين الدستورية أمام مجلس الشورى والنواب . وتنص اليمين على

الحلف بالله العظيم على احترام الدستور وقوانين الأمة المصرية (م ٥٠) .

وكانت هذه المواد الأخيرة على وجه الخصوص نتيجة كفاح الديمقراطيين فى لجنة الدستور وخارجها، ونجاحهم فى أن يصوغوا سلطات الدولة بما يقلص هيمنة الملك المطلقة على أجهزة الإدارة الحكومية ، ويستبدل بسلطته سلطة الوزارة البرلمانية فى السيطرة على أجهزة الإدارة المدنية والجيش والشرطة . وكانت ذروة نجاحهم هى المادتان الثامنة والأربعون والستون معا ، فالأولى تنص على أن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه ، والثانية تقر تنفيذ توقيعات الملك فى شئون الدولة بضرورة أن يوقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون .

ويوازى نجاح تقييد الملكية ، فى هذا الدستور الواعد للدولة المدنية ، قدر النجاح الذى تحقق فى تأصيل مبدأ الفصل بين السلطات ، فهناك السلطة التنفيذية التى يتولاها الملك الذى يحكم بواسطة وزرائه الذين يشرفون على الأجهزة المختلفة أو الذين يحاسبون أمام البرلمان الذى يتكون من نواب الأمة ، طبقا لمواد الدستور التى توكل استمرار الوزارة إلى ثقة النواب ، وتمنع الوزير من الاشتراك فى أى عمل تجارى أو مالى طوال وزارته . وهناك السلطة القضائية المستقلة التى يحميها استقلالها من تدخل السلطة التنفيذية ، أو إرهابها أو قمعها ، والتى تمارس عملها بوصفها القاضى الطبيعى للمواطنين ، فى ظل الدستور

الذى يكفل استقلال القضاء ، ويمنع أى سلطة فى الحكومة من التدخل فى القضايا ، ويحرم عزل القضاة أو نقلهم ، ويصون الدور الذى يقومون به فى الإشراف على تداول السلطة بواسطة الانتخابات النزيهة . وهناك السلطة النيابية المكونة من نواب الأمة التى هى مصدر جميع السلطات والتى تتولى مراقبة السلطة التنفيذية ، وتسحب الثقة منها إذا أخلت بالأمانة الموكولة إليها ، وتملك الحق فى اتهام الوزراء وإيقافهم عن العمل إلى أن يقضى مجلس الأحكام المخصوصة فى أمرهم . وهى ، أخيرا ، السلطة التى تنقل مطالب الأمة وتعبر عن أمانيها ، وترعى الأصول الديمقراطية المرتبطة بضمان حق الاختلاف وحرية التعبير .

ولا وجود فعليا ، فى هذه السلطات المستقلة وإزاءها ، للمؤسسة الدينية من حيث هى سلطة مقابلة ، فالسلطات التى يحددها الدستور فى بابه الثالث (بعد الباب الأول الذى يحدد نظام الحكم ، والباب الثانى الذى يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم) سلطات مدنيةحصرا ، تتكون من السلطة التنفيذية (الملك والوزراء) والتشريعية (البرلمان : مجلس الشيوخ ومجلس النواب) والقضائية . وإذا تركنا الباب الرابع (عن المالية) والخامس (عن القوة المسلحة) لا يتبقى فى الدستور سوى أحكام عامة ، تبدأ بالمادة (٤٩) التى تنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية (م ٤٩) ، وتتضمن المادة

(١٥٣) التى تنص على أن القانون ينظم الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته طبقا للمبادىء المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين وبالأوقاف التى تديرها وزارة الأوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد .

وفيما عدا هاتين المادتين اللتين لا تمنح المؤسسة الدينية امتيازا خاصاً ، أو تنظر إليها بوصفها سلطة ، لا تميز مواد الدستور بين الأديان ، وتؤكد حرية الاعتقاد بما ينفى مفهوم السلطة الدينية ابتداء ، وتضع التعليم الدينى تحت رعاية الملك مع مشايخ الطرق الصوفية ورجال الدين بوجه عام ، وذلك بعد أن أوكلت المادة إلى الملك مباشرة المسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد ، حسب قانون خاص ، طبقا للمبادىء المقررة بهذا الدستور .

ويكتمل معنى التحديد للسلطة الدينية ، فى هذا الدستور ، عندما نقرنه باستقلال القضاء الذى غدت قوانينه وضعية ، وقضاته الذين لا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون ، وليس لأى سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا (م ١٢٤) صيانةً للقانون ولحق المتهم الذى يجب أن يكون له من يدافع عنه (م ١٣٠) . ويزداد هذا المعنى اكتمالا عندما نقرن « حرية الاعتقاد المطلقة » التى نصت عليها المادة الثانية

عشرة بما نصت عليه المادة الثالثة عشرة من واجب الدولة فى حماية حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد والمادة السادسة عشرة التى تمنع تقييد حرية أحد فى الأمور الدينية .

وإذا أضفنا كفالة حرية الرأى والصحافة التى تعنى حق الاختلاف وحرية المعارضة ، فضلا عن حق الاجتماع ، تأكدت دلالة الانتقال إلى السلطة المدنية التى اكتملت دائرتها بصيانة الدستور لعملية تحديث التعليم وصيانة طابعه المدنى بمواده ، ولذلك نصت مواد الدستور فى الباب الثانى الخاصة بحقوق المصريين وواجباتهم على حرية التعليم ، وقرنت هذه الحرية بصيانة الحريات العامة والخاصة ، والملكيات العامة والخاصة ، ومعنى المواطنة نفسه ، وإذ غداً التعليم حراً طبقا للمادة السابعة عشرة ، والتعليم الأولى إلزاميا ، للبنين والبنات ، ومجانيا فى المكاتب العامة ، طبقا للمادة التاسعة عشرة ، فقد نص على تنظيم أمور التعليم العام بقانون . وذلك فى سياق من النصوص الدستورية التى كفلت تعليم البنات والبنين معا ، فأقامت المساواة بين الجنسين فى حق المعرفة ، وكفلت حق المعرفة للمواطنين جميعا بلا استثناء ، بواسطة التدخل المالى للدولة التى لا تميز مدارسها بين الطلاب على أى أساس خارج مبدأ المواطنة نفسه ، وصانت حرية المواطن فى أن يتلقى المعرفة التى يريدها بضمان حرية إنشاء المدارس المدنية فى التعليم العام ، وعدم الحجر على الأفكار المقدمة فى التعليم

العالى الذى بدأت الجامعة الأهلية فى تقديمه منذ إنشائها فى العقد الأول من هذا القرن (عام ١٩٠٦) .

ولقد كان إنشاء هذه الجامعة إكمالا لرمزية التحول من التلقين الدينى الذى كان يمارسه التعليم الأزهرى إلى التعليم المدنى الذى استبدل بالعالمية الدكتوراة ، وبالنقل العقل ، وبالرواية الدراية ، وبمثاقفة الشيخ التقليدى مثاقفة الأفندى المحدث ، وبطه حسين الأزهرى المعمم طه حسين الأفندى المطربش الذى كان أول من منحته الجامعة الجديدة درجة الدكتوراة عام ١٩١٤ ، قبل صدور دستور ١٩٢٣ بسبع سنوات على وجه التحديد .

وقد جاء دستور ١٩٢٣ ليسجل هذا التحول فى التعليم ويصونه بمواده ، جنبا إلى جنب التحول من الملكية المطلقة إلى الملكية المقيدة ، ومن الثيوقراطية إلى العقد الاجتماعى ، ومن أن المُلْك بالدين يبقى إلا أن المُلْك يستمد شرعيته من الأمة التى هى مصدر جميع السلطات ، ويوازى نجاح تقييد الملكية ، وتقليم أظافرها ، نجاح مواز فى تأكيد مبدأ التسامح وحق الاختلاف ، ومن ثم تأكيد المساواة بين الأغلبية الدينية والأقليات جميعا فى الحقوق والواجبات من ناحية ، وتأكيد المساواة بين المواطنين جميعا ، داخل الدين الواحد ، بغض النظر عن مذاهبهم الفرعية أو تأويلاتهم الاعتقادية . وذلك نجاح ارتبط بتأكيد ما ينبغى أن تقوم عليه الدولة المدنية بوصفها الوعاء المحايد الذى يؤلف بين

الأقلية والأغلبية دون تمييز ، على أساس من الحرية التى تسمح بالتعدد والاختلاف ، وتكفل حق الاجتهاد والمغايرة وتصونه دستوريا .

هكذا ، نص الدستور على أن المصريين سواء لدى القانون ، وأنهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية ، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة ، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين (م ٣) ، والحرية الشخصية مكفولة (م ٤) ولا يجوز القبض على إنسان أو حبسه إلا وفق أحكام القانون (م ٥) ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون (م ٦) وكل متهم بجناية يجب أن يكون له من يدافع عنه (م ١٣٠) وللمنازل حرمة (م ٩) ولا يجوز إفشاء أسرار الخطابات والتلغرافات والمواصلات التليفونية إلا فى الحدود المبينة فى القانون (م ١١) وحرية الاعتقاد مطلقة (م ١٢) وتحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان (م ١٣) وحرية الرأى مكفولة ، ولكل إنسان الإعراب عن فكره (م ١٤) والصحافة حرة فى حدود القانون ، والرقابة على الصحف محظورة ، وإنذار الصحف أو وقفها أو ألغاؤها بالطريق الإدارى محظور كذلك (م ١٥) ولا يسوغ تقييد حرية أحد فى استعماله أية لغة أراد فى المعاملات الخاصة أو التجارية أو فى الأمور الدينية أو فى الصحف والمطبوعات أيا كان نوعها أو فى الاجتماعات العامة (م ١٦) وللمصريين حق الاجتماع فى هدوء

وسكينة . وليس لأحد من رجال البوليس أن يحضر اجتماعهم ولا حاجة بهم إلى أشعاره (م ٢٠) .

وإذا كانت لجنة الدستور قد أفلحت فى استبعاد فكرة التمثيل النسبى للأقليات من صياغة الدستور ، وذلك حتى لا يتسرب التمييز فى الدولة المدنية التى يسعى الدستور إلى تجسيدها ، فإن اللجنة اضطرت إلى قبول ما طالب به الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية ، وقتها ، وعضو لجنة الدستور ، حين قدم اقتراحا إلى اللجنة بالنص فى الدستور على أن يكون دين الدولة هو الإسلام ، ووافقت اللجنة على هذا النص ، ولم يستطع العلمانيون من دعاة الدولة المدنية معارضة النص الذى صدر به الدستور فعلا فى المادة (١٤٩) وتنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ، وقد علقت صحيفة « الوطن » فى ذلك الوقت بأن هذا النص قد يؤدى إلى تمييز لا محل له ، وأنه يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة . وأضافت أنه يثير إشكالا مهما ، وهو أنه إذا كانت هناك سلطة تشريعية أوجد الدستور لها مصدرا هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية مصدرها القضاء ، فإن النص على دين للدولة يوجب إيجاد مصدر له والاعتراف بسلطة دينية هى « الخلافة » ، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور ، ويتناقض مع مبدأ أن الأمة كل الأمة هى مصدر السلطات ، ويفضى إلى تأصيل العلاقة الخاصة مع

دولة الخلافة وتركيا العثمانية ، وفى ذلك خروج عن أهداف الدستور ومراميه المدنية التى تؤكد الاستقلال لا التبعية على مستوى الوطن والمواطن فى آن .

ولكن صدور الدستور نفسه ، على نحو ما انطوى عليه من نصوص ضابطة لهذه المادة ، وإعماله فى تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية ، وتأكيده مسائل الحريات ، خفف من المخاوف التى أبدتها جريدة الوطن ، والقلق الذى شعر به دعاة الدولة المدنية ، خصوصا بعد أن اكتسح الوفد الانتخابات ، وتشكلت حكومة برلمانية ، وأصبح الملك يمارس سلطته بواسطة وزرائه قولا وفعلا .

وقد حدث الاختبار الفعلى لمبادىء الدولة المدنية التى جسدها هذا الدستور إلى الحدود التى سمح بها الواقع المنتج له ، فيما يمس حرية الرأي وحق الاختلاف ، وذلك حين عاد الدستور إلى ممارسة حضوره النيابى ، بعد انفراج أزمة الإطاحة بالحكومة الدستورية الأولى للوفد . وكان ذلك حين أصدر طه حسين المدرس بالجامعة المصرية ، إحدى مؤسسات المجتمع المدنى التعليمية المستقلة ، كتابه « فى الشعر الجاهلى » (عام ١٩٢٦) فإنهالت بلاغات الإدانة على النائب العمومى باتهام صاحب الكتاب بإهانة الدين الإسلامى الذى نص الدستور على أنه دين الدولة . وكان أهم هذه البلاغات بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالى بالأزهر يتهم فيه الكتاب بالطعن الصريح فى

القرآن الكريم ، وبلاغ من فضيلة شيخ الجامع الأزهر ، مع تقرير رفعه علماء الجامع الأزهر إليه ، يطلب اتخاذ الوسائل القانونية الناجعة ضد الطعن على دين الدولة الرسمى ، وتقديم المؤلف للمحاكمة . وبلاغ من حضرة عبد الحميد البنان عضو مجلس النواب .

ولقد تولى محمد نور رئيس نيابة مصر المحروسة التحقيق فى البلاغات المقدمة ، والنظر فى الموضوع ، وانتهى إلى حفظ الأوراق إداريا ، وتبرئة طه حسين من التهم التى نسبتها إليه البلاغات ، بعد أن تأكد له أن غرض المؤلف لم يكن الطعن والتعدى على الدين بل الاجتهاد فى البحث العلمى ، مما يؤكد عدم توفر القصد الجنائى ، وذلك إعمالا لنصوص دستور ١٩٢٣ التى أكدت المادة الثانية عشرة منه « أن حرية الاعتقاد مطلقة » ، ونصت المادة الرابعة عشرة على أن حرية الرأى مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير . ولم يجد رئيس النيابة تعارضاً بين هاتين المادتين والمادة التى تنص على أن الإسلام دين الدولة ، فقد أدرك رئيس نيابة مصر المحروسة أن دستور الدولة المدنية التى يعيش فيها يؤكد حرية الفكر ، وأنه لا سبيل إلى التعلل بالدين لقمع هذه الحرية التى غدت شعاراً للمجتمع المدنى وعلامة عليه ، خصوصا أن المؤلف الذى هو طه حسين لم يكن غرضه الطعن على الدين ، فيما يؤكد رئيس النيابة ، فالعبارات الماسة بالدين التى أوردها طه حسين فى بعض المواضع من كتابه إنما

قد أوردها على سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها . وبناء على هذا الفهم المستنير رفض رئيس النيابة كل البلاغات المقدمة ، ولم يستجب إلى ما طلبه شيخ الجامع الأزهر أو نسبه إلى طه حسين ، فقد أصبح القانون فوق الجميع ، وأصبح الدستور حاميا للمواطنين من احتمالات القمع الدينى أو السياسى .

ولكن موازنة رئيس نيابة مصر المحروسة بين النصوص العلمانية فى الدستور والنص الذى يحدد دين الدولة لم تنف فكرة إمكان تكرار الاتهام نفسه ، فى حالات أخرى ، ومن ثم تسليط تهمة الخروج على الدين أو التكفير فى أحوال يتم فيها تعطيل العمل بالدستور ، أو يتم فيها تفسيره بأشخاص يعادون مفهوم الدولة المدنية نفسه . وذلك احتمال أكدته العلاقة الخاصة التى استبقتها بعض نصوص الدستور بين الملك ومؤسسات التعليم الدينى التى استبقيت تحت هيمنته . غير أن ما يخفف من سلبية الاحتمالات ، فى حالة دستور ١٩٢٣ ، أنه قد أوكل محاكمة المواطنين إلى قاضيهم الطبيعى المدنى ، وأصَّل البنية العلمانية للسلطة القضائية التى تتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها ، وحجب عن المؤسسة الدينية (سواء كانت أزهرية إسلامية أو إكليريكية مسيحية أو غير ذلك) سلطة الحكم على المواطنين ، أو اتخاذ أى إجراء قمعى مباشر تجاههم ، واستبدل بالخضوع النقلى التقليدى لمبدأ الإجماع التقبل الجديد لمبدأ التنوع وحق الاختلاف ، وأحل

التسامح المدنى محل التعصب الدينى ، وجعل سلطة القاضى المدنى السلطة التى تعلو على كل سلطة أخرى وتراقبها . وحين استبدل رئيس نيابة مصر ، إعمالا للدستور ، بالخوض فى النوايا الاعتقادية أو المحاسبة عليها ، احترام البحث العلمى الذى يصونه الدستور ، فإنه قد استبدل سلطة بسلطة ، ودولة بدولة ، وسجل شهادة حاسمة على تجسيد الدستور الجديد لحضور الدولة المدنية .

٥ ـ الاسلام وأصول الحكم

ولكن ماذا يحدث حين يتم الانقضاض على الدستور والإطاحة بالدولة المدنية التى يصونها فى سبيل الأوتوقراطية التى هى الوجه الآخر للثيوقراطية ؟ لقد حدث ذلك بالفعل ، مع دستور ١٩٢٣ الذى حاول الملك فؤاد أن يقيده بما يؤكد ملكيته المطلقة ، ويصون التحالف بين القصر الأوتوقراطى والمؤسسة الدينية الثيوقراطية . ولكن رغم ما انطوى عليه الدستور من ثغرات ، قاوم الملكية والثيوقراطية بنصوصه المدنية وصان المجتمع المدنى فى الوقت الذى تحول إلى أداة لتجسيد الدولة المدنية الديمقراطية العلمانية فى وجه تسلط القصر الملكى وقمع المؤسسة الدينية على السواء ، وظل الدستور ، بصفته تلك ، ملاذا للمثقفين فى ممارستهم حرية الفكر ودرعا للمواطنين فى ممارستهم الحريات السياسية والاجتماعية . ومن الواضح أن ذلك كان السبب الرئيسى فى انقضاض الملك فؤاد على هذا الدستور ، وعلى الحكومة البرلمانية التى جاء بها ، وعلى المثقفين الذين أكدوا مضمونه المدنى وطبيعته العلمانية .

وذلك وضع يؤكد أن العدو الأول للدولة المدنية كان ـ ولا يزال ـ هو الاستبداد الذى تمارسه الدولة التسلطية ، متسلحة بالعسكر أو بالحق

المقدس فى الحكم أو دعاة الثيوقراطية والأوتوقراطية . ومن الواضح أن العداء ، فى هذه الحالة ، هو عداء للطابع الديمقراطى للمجتمع المدنى الذى يناقض التسلطية وينفيها بما ينطوى عليه من مبادىء التسامح ، وعداء للطابع العلمانى الذى يؤكد أن المواطنين أدرى بشئون دنياهم ومعاشهم ، وأن العقد الاجتماعى الذى يصل بينهم هو خير ضمان لتآلفهم وتقدمهم فى طريق المستقبل . وإذا كانت التركيبة الثيوقراطية الأوتوقراطية للدولة التسلطية تنفر من حق الاختلاف الذى تستبدل به الوحدة المصمتة . ومن العقل الذى تستبدل به النقل ، ومن العلم الذى تستبدل به الإيديولوجيا ، فإن هذه التركيبة تخلق مناخا معاديا للاستنارة وتستبدل بالتنوير الإظلام ، وبالتسامح التعصب ، وبالأمة مصدر جميع السلطات الحاكم المستبد الذى يفرض نفسه ظلا لله .

ولقد كان الملك فؤاد (١٨٦٨ ـ ١٩٣٦) واحداً من هؤلاء الحكام الذين ينطوون على طبائع الاستبداد . حيث شعر أن الفرصة الذهبية قد واتته بسقوط الخلافة العثمانية ، ليجمع الثيوقراطية إلى الأوتوقراطية ، فأوعز إلى حلفائه من رجال المؤسسة الدينية بالدعوة إلى نفسه خليفة للمسلمين ، مستنداً إلى ما ينص عليه الدستور (المادة ١٤٩) من أن الإسلام هو دين الدولة ، ومتصورا أن المسافة بين هذه المادة و« الخلافة » كالمسافة بين خزائن أمواله وجيوب دعاته من

المشايخ . ولكنه كان واهما ، فقد جاءته الضربة القاصمة نفسها من واحد من هؤلاء المشايخ أنفسهم ، واحد من الذين أسهمت حركات الاستنارة السابقة فى تشكيل وعيهم ، والذين لم ينتبه دعاة الدولة التسلطية إلى أن هؤلاء المشايخ الجدد ينتسبون إلى تيار استهلته كتابات رفاعة الطهطاوى ، وواصلته كتـابات الأفغـانى والكواكبى ومحمد عبده ، وأنهم لم يكونوا بعيدين عن المصادر الفكرية والتغيرات الثقافية التى كان يتأثر بها أفندية الاستنارة الذين كانوا يتبادلون معهم التأثر والتأثير .

ولذلك ، ففى وسط الدعوة إلى تنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين ، وفى حماسة المشايخ الموالين لإحياء فكرة الخلافة جاء الدفاع عن الدولة المدنية من شيخ أزهرى كان يعمل فى القضاء الشرعى ، وجمع بين علوم العقل والنقل ، وبين تراثه وتراث الآخـر ، وبين الاشتغـال بالعلم والاشتغال بالسياسة ، وهو على عبد الرازق قاضى محكمة المنصورة الذى أصدر كتابه « الإسلام وأصول الحكم » فى أول أبريل سنة ١٩٢٥ كأنه جاء ليكشف كذب دعوى الخلافة التى تعلق بها الملك فؤاد ودعا إليها . بل يعلن تحديه لكل سلطة بشرية تنطوى على التسلط منذ السطر الأول من كتابه الذى يشهد فيه بأنه لا إله إلا الله الذى لا يعبد إلا إياه . ولا يخشى أحد سواه . فلله وحدة القوة والعزة ، وما سواه من الملوك « ضعيف ذليل » .

ويلتقط على عبد الرازق ، المعمم المستنير ، فى هذا الكتاب راية « المجتمع المدنى » من الذين سبقوه فى الدفاع عنها من المشايـخ والأفندية على السواء ، ويرفع من جديد أعلام التنوير فى مواجهة الإظلام ، ويتصدى لتيار الردة الذى قاده الملك فؤاد للقضاء على الحقوق الطبيعية للمواطنة من ناحية ، والنكوص عن الدولة المدنية التى لا تستند إلا إلى العقد الاجتماعى وحده .

ويدرك الشيخ منذ الصفحات الأولى لكتابه أنه يخوض حربا ضد أنصار مذهب الحق المقدس من مفكرى المسلمين ، فى الشرق ، بمعنى لا يختلف جذريا عن المعنى الذى انطوت عليه مواجهة جون لوك ، داعية الدولة المدنية ، فى الغرب ، لخصومه ، وما قام به من نقض لأفكار توماس هوبز وأمثاله الداعين إلى أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوى . وفى شجاعة لافتة ، يقرن الشيخ بين معنى « الحكم المقدس » فى الغرب ومعنى « الخلافة » فى الشرق ، ويرى أن الـذين جعلوا « الخلافة » ركنا من أركان الإسلام إنما بنوا أحكامهم على اجتهاد خاطىء فى فهم الإسلام ، فالخلافة ليست ركنا ولا أصلا من أصوله .

ويؤكد الشيخ أن هذا الاجتهاد الخاطىء قد اقترن ، ومايـزال بالمحاولات المتصلة لدعم الحكم المطلق وتبريره وتثبيته فى وجدان المسلمين وعقولهم ، دعما لاستبداد الخلفاء والحكام ، وذلك بدعوى أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى ، وأنه ظل الله تعالى ، أو

سلطان الله فى أرضه على نحو ما زعم الخليفة أبو جعفر المنصور : ولا خلاف كيفيا ، فى التحليل الأخير ، بين هذه الدعوى التى ينسبها أصحابها إلى الإسلام ودعوى « الحق المقدس » التى نسبها أصحابها إلى المسيحية . وما لم يقله الشيخ صراحة ، لكن ينطقه كتابه ضمنا ، هو أنه إذا كان دعاة « الحكم المدنى » فى أوروبا قد انتصروا على دعاة الدولة الدينية (الثيوقراطية) واستبدلوا بملكية الحق المقدس الملكية المقيدة والجمهورية على السواء ، فإن دعاة الحكم المدنى فى الشرق لابد أن ينتصروا انتصارا نهائيا على الثيوقراطيين الجدد من أنصار الملك فؤاد ، أولئك الذين كانوا يسعون إلى أن يستبدلوا بالمجتمع المدنى الصاعد مجتمعا تسلطيا ، بطريركيا ، يحفظ آليات الدولة الدينية ، ويبقى على هالتها فى وجدان جماهير البسطاء من العامة .

هكذا ، يؤكد على عبد الرازق أن الخلافة فى الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة ، وأن تلك القوة كانت ، إلا فى النادر ، قوة مادية مسلحة ، فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف ، والجيش المدجج والبأس الشديد ، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه ، ويتم أمره .

ولا نشك مطلقا فى أن الغلبة كانت دائما عماد الخلافة ، إذ لا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن فى أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التى تحوطه ، والقوة القاهرة التى تظله ، والسيوف المصلتة التى تزود عنه .

ويقول الشيخ معرضا بالملك فؤاد :

إن ذلك الذى يسمى عرشا لا يرتفع إلا على رؤوس البشر ، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم . وإن ذلك الذى يسمى تاجا لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر ، ولا قوة له إلا بما يغتال من قوتهم ، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم ـ كالليل إن طال غال الصبح بالقصر ـ وإن بريقه إنما هو من بـريق السيوف ، ولهيب الحروب .

ويمضى الشيخ مجتهدا ليؤكد أن الواقع المحسوس الذى يؤيده العقل ، ويشهد به التاريخ قديما وحديثا ، هو أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة ، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء . ويضيف أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شىء من ذلك ، فليس بهم من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ، فإن الخلافة كانت ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين ، وينبوع شر وفساد .

ويستعرض الشيخ المستنير التاريخ الإسلامى منذ البداية ، ليؤكد أن ملاحظة الدولة النبوية تؤدى إلى معنى واحد ، عند التأمل ، هو خلوها من المظاهر التى صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية ، وهى فى حقيقة الأمر غير واجبة ، ولا يكون الإخلال بها حتما نقصا فى الحكم ، ولا مظهرا من مظاهر الفوضى والاختلال .

لقد كانت ولاية الرسول (ﷺ) على قومه ولاية روحية ، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعا صادقا تاما يتبعه خضوع الجسم . وولاية الحاكم ولاية مادية ، تقوم على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال .. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه ، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض .

إن الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ، فيما يرى الشيخ المستنير ، ومذهب من مذاهب الإصلاح للنوع البشرى وهدايته إلى ما يدنيه من الله جل شأنه ، ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التى أعدها الله لعبادة الصالحين . وهو وحده دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين ، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها . ولكن إذا كان من المعقول أن يؤخذ العالم كل بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، فمن غير المعقول أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك خروج على الطبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة الله . إن نظام الحكم هو غرض من الأغراض الدنيوية التى خَلّى سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا وترك الناس أحراراً فى تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهواؤهم ونزعاتهم . وحكمة الله فى ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم » .

ويزيد الشيخ موقفه جلاء بقوله إنه قد فشا بين المسلمين ، منذ الصدر الأول ، الزعم بأن الخلافة مقامٌ دينى ، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام . وكان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس ، ليتخذوا من الدين دروعا تحمى عروشهم ، وتذود الخارجين عليهم . ومازال الملوك يعملون على ذلك ، من طُرق شتى ـ وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون ـ حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله ، وعصيانهم من عصيان الله ، بل جعلوا السلطان خليفة لله فى أرضه ، وظله الممدود على عباده . سبحان الله وتعالى عما يشركون . وقد أصبحت الخلافة تلصق بالمباحث الدينية نتيجة لذلك ، وصارت جزءا من عقائد التوحيد يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام ، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، فيما يذهب الشيخ على عبد الرازق الذى يؤكد أن ذلك من جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين . لقد أضل الملوك المسلمين عن الهدى وعَمّوا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين ، وباسم الدين أيضا استبدوا بهم ، وأذلوهم ، وحرموا عليهم النظر فى علوم السياسة . وباسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم ، وصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً ، حتى فى مسائل الإدارة الصرفة والسياسة الخالصة . وقد ضيقوا عليهم أيضا فى فهم الدين ، وحجروا عليهم فى دوائر عينوها لهم ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم

التى تمس حظائر الخلافة ، وكانت نتيجة ذلك كله أن هَوت قوى البحث ونشاط الفكر ، بين المسلمين ، فأصيبوا بشلل التفكير السياسى وعقم النظر فى كل ما يتصل بشأن الخلافة .

والحق ، فيما يرى الشيخ أخيراً ، أن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، وبرىء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ، فهى ليست فى شىء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة . وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا ، لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة .

وغاية الشيخ من ذلك كله هى تحرير العقول الإسلامية وتنويرها ، لكى يتمكن المسلمون من أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ، ونظام حكومتهم ، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

تلك هى أهم الأفكار التى يقوم عليها كتاب هذا الشيخ الثائر على الأوتوقراطية والثيوقراطية ، والذى التقط أسلحته من الإنجاز العقلانى لتراثه الإسلامى ، ومن الإنجاز الموازى لدعاة الدولة المدنية فى الغرب

الأوروبى الذى كان يعرفه ، ولا يتردد فى الإفادة منه ، فالحكمة ضالة المؤمن ، وإيمان هذا الشيخ بضرورة طلب العلم وإعادة فتح أبواب الاجتهاد على مصراعيها لا يقل عن إيمانه بالدولة المدنية ودفاعه عنها .

ولم يشغل الشيخ المستنير نفسه بوهم أن « الدولة المدنية » أو دعوة « التنوير » غربية أو شرقية ، فلقد تعلم من تراثه العقلانى الذى ابتعثته كتابات الأفغانى ومحمد عبده أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن المفكرين من كل أمة يتعاونون فى صنع مستقبل الإنسانية كلها ، وأن تتميم النوع الإنسانى هدف كل عاقل فى كل مكان وزمان .

وإذ أدرك الشيخ المغزى النبيل لهذا الهدف أدرك ، بالمثل ، أن التفاعل بين إنجازات الفكر الإنسانى فى كل مكان ، ولدى كل أمة ، هو الذى يقود الإنسانية فى مجموعها إلى التقدم ، وأن ابن رشد ومن قبله فلاسفة العقل المسلمون كانوا المقدمة التى أفضت إلى النهضة فى أوروبا ، ومن ثم إلى التنوير الذى اقترن بمفاهيم الدولة المدنية والمجتمع المدنى ، وأن أحفادهم لا يجب أن يشعروا بالاغتراب إزاء « الاستنارة » Enlightenment التى أسهم أسلافهم فى صنع مقدماتها .. ولقد تعلم الشيخ من ابن رشد بوجه خاص ، فيما كتبه عن « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال » أن الأخذ عن الغير ليس بدعة منذ الصدر الأول من الإسلام ، وأن على المسلم أن يستعين على ما هو بسبيله بما قاله من تَقَدّمَه . وسواء كان ذلك الغير

مشاركا له أو غير مشارك فى الملة فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك له فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة . ولقد قال ابن رشد فيلسوف قرطبة الجليل إن الأفضل يُنسخ بما هو أفضل منه . ونحن نقبل هذا الأفضل من أى جانب كان ، وفى أى مصدر يكون .

ولقد أدرك الشيخ على عبد الرازق ، بالمثل ، أن كل فكرة وكل نظرية لها خصوصيتها وعموميتها فى آن ، لها بواعثها المحلية وأهدافها العالمية ، لها قومية التولد التى تنطوى على إنسانية الغاية ، وإنسانية الغاية التى لا تتناقض مع قومية التولد . ولذلك اقتنع الشيخ على عبد الرازق أن أفكار جون لوك التى أفاد منها مفهوم الدولة المدنية كأفكار غيره من مفكرى الاستنارة الأوروبية هى ملك له بوصفه إنسانا بالقدر التى هى ملك لمن صاغها فى أوطانها ، وهى تفيده فيما لا يناقض إسلامه أو هويته كما أفادت هويات أخرى فى أديان أخرى . إنه يأخذ جانبها العام الذى يتصل وإياه فى البعد الإنسانى ، والهدف العالمى الذى يرتبط بما أطلق عليه الكندى أول فلاسفة الإسلام ، قديما ، اسم « تتميم النوع الإنسانى » . وهو ـ عندما يفعل ذلك ـ يؤدى واجبه الدينى والعلمى على السواء ، من حيث هو عالم لا يخشى إلا الله ، ولا يقيم وزنا لأحد سواه ، ولا ترهبه فى قولة الحق ديكتاتورية حاكم أو قمع مشايخ .

ولاشك أن البعد الإنسانى الذى انطوى عليه كتاب على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » بما اعتمد عليه من مبادىء عقلانية ، قد أكد علاقة التنوير بمفهوم الإنسانية ، من الزاوية التى تنفى الاسترابة الدائمة بـالآخر ، والنفـور المتصل من المختلف ، فى الفكـر النقلى التقليـدى ، المناقض للعقـل والاستنارة عـلى السواء . وإذا كـان « الآخر » قرينا للنقيض الذى يهدد بالخطر ، والمختلف متصلا بالنفى لمبدأ الإجماع ، فى الفكر النقلى التقليدى ، فإن الاحتماء منه كان ، دائما ، بالإلحاح على مفهوم نقاء الهوية المعزولة عن أى تأثير ، والمنغلقة إزاء أى علاقة ، والمنطوية على مفاهيم التعصب الملازمة لنقاء الجنس ، وتغليف ذلك كله بتأويلات دينية وأوهام تخيلية عن وقايـة المسلم والمسلمين من شبهات الكافرين . وإزاء هذا الفكر ، يأتى كتاب على عبد الرازق ليؤكد أن « المختلف » يمكن أن يثرى الوحدة بالتنوع ، وأن « الآخر » يمكن أن يكون مصدر الحكمة التى هى ضالة المؤمن ، وأن التسامح يمكن أن يحمى من التعصب ، وأن الإفادة من تجارب الأمم الأخرى فرض على العالم . ولا يعنى ذلك ، بالقطع ، أن يغلق العالم وعيه النقدى ، أو ينفى عقله الناقد فى الإفادة من هذا الآخر أو الإطلاع عليه ، بل العكس فالأخذ عن هذا الآخر دون دليل تقليد لا يقل سلبا عن تقليد النقل ، والأخذ عنه دون تمحيص عجز وقصور ، ولابد أن يقترن الوعى النقدى بحركة العقل اليقظ الذى يأخذ ما يفيده ،

ويدع ما يضره ، ويضيف إلى ما يفيده ما يجعله مالكاً لها ، ويسهم فى إنتاج المعرفة التى يتلقاها عن الغير لكى يكون جديراً بصفة العارف .

ولذلك كله ، يختتم الشيخ على عبد الرازق كتابه بما يرده إلى أوله ، وبما يؤكد قاعدته التى سار عليها فى إنتاج اجتهاده ، وهى البدء من سؤال الواقع الذى طرحه الحكم الاستبدادى للملك فؤاد الذى أراد أن تتقنع الأوتوقراطية بالثيوقراطية ، والإفادة من تراث الأمة التى ينتمى إليها بوصفه عالما من علمائها ، وقاضيا شرعيا من قضاتها . وفى الوقت نفسه ، الإفادة من كل ما هو متاح فى تراث الغير وخبرة الآخر ، إعمالا للتقاليد العقلانية فى التراث الذى ينتمى إليه . ومن هنا ، يختتم الكتاب بما يرده إلى بدايته ، إذ ينهى الباب الأول من الكتاب بالإشارة إلى فكر الفيلسوف توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ويختم الكتاب كله - بعد ثلاثة أبواب - بقوله إنه لا شىء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

ما الذى يعنيه دفاع على عبد الرازق عن الدولة المدنية بعد ذلك كله ؟ وما دلالته ؟ فلنرد عَجَز الهوامش على صدورها ، ولنسترجع دلالة ما انطوت عليه أغلب الهوامش ، وهى أن الذى استهل الدفاع عن الدولة

المدنية وأسس لأحلامها عن التقدم ومعنى الإنسانية الجديدة ، وواصل هذا الدفاع ولم يتردد فى المخاطرة من أجله بالمنصب والسمعة والمكانة ، هم مشايخ الاستنارة ، جنبا إلى جنب أفندية الاستنارة ، وتلك فى سلسلة متكاملة الحلقات ، متفاعلة الأجزاء ، تفضى كل حلقة إلى التى تليها وتضيف إليها ، ولا تتوقف عن العراك الحاد مع التخلف ، والرغبة العارمة فى التقدم ، والمضى إلى الأمام بتقاليد الاستنارة التى بدأها إمام بعثة اسمه رفاعة الطهطاوى ووصل بها إلى ذروتها قاض شرعى اسمه على عبد الرازق ، وكلاهما أزهرى جاء فى لحظة فاصلة ، حاسمة ، مثل بقية اللحظات التى أنتجت مشايخ الاستنارة الذين لم يعملوا فى عزلة عن أفندية التنوير ، أو عداء معهم ، بل فى تفاعل خصب قام على الحوار الذى قام ، بدوره ، على التسامح .

هذه التقاليد هى بعض تراثنا الذى ننتسب إليه حين نتحدث عن التنوير ، فالتنوير ليس مجرد نظرية نستوردها عن الغرب ، بل جزء من تاريخنا العقلانى ، الذى صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها ، ومن الصعب أن نفصل فريقا منهم عن الآخر فى الإنجاز ، وفى الشجاعة ، وفى التضحية بالكثير . وبقدر ما كانت العلاقة بينهما متكافئة ، قائمة على التسليم المشترك بما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، والاقتناع بضرورة الإفادة من كل الخبرات الإنسانية ، فى مسعى الدولة المدنية ،

كانت هذه العلاقة منطوية على مبادىء التسامح وتقبل الاختلاف والمجادلة بالتى هى أحسن .

والفرق بين هؤلاء المشايخ الذين أشرت إليهم ، فى تقاليد الإستنارة ، والمشايخ الذين نراهم فى هذه الأيام يتسابقون إلى تكفير كل شيء ، أو كل مختلف عنهم فى الرأى هو الفارق بين التنوير والإظلام ، بين من يشعرون بلذة سادية فى الحكم بكفر المختلف عنهم ، لتنهشه سيوف المتطرفين أو تغتاله رصاصات الإرهابيين ، وبين أمثال الإمام محمد عبده مفتى مصر المحروسة الذى ترك لنا وصية تقول :

إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ، ولا يجوز حمله على الكفر .

القسم الثانى

التسامح / التعصب

١ـ دعـوة إلـى الحـوار

الحوار - دائما - لغة الأكفاء ، الواثقين بأنفسهم ، الراغبين فى تطوير أنفسهم ، الطامحين إلى توسيع آفاق معرفتهم ، المؤمنين أنهم لا يمتلكون المعرفة المطلقة أو اليقينية بل المعرفة النسبية التى تغتنى - دائما - بالتفاعل . وثقة المحاور بنفسه لا تعنى أنه المالك الوحيد للحقيقة ، أو صاحب العلم اللدُنّى الذى لا يدانيه أحد ، أو العارف الأوحد الذى لابد أن يتعلم منه الآخرون الذين لابد أن يكونوا أدنى منه ، أو كاهن الإيديولوجيا الذى يمتلك صكوك البراءة أو مراسيم الإدانة ، كأنه الصورة المقلوبة للملتحى الذى يقذف من حوله بصفات الكفر أو الإيمان . إن ثقة المحاور بنفسه تعنى ثقته بغيره ، كما تعنى أنه لا يمتلك القدرة - وحده - على صنع المعرفة ، فالمعرفة نتاج مشترك يتجاوز الفرد ، والفرد لا يتعرف شيئا إلا فى فعل جدلى ، تتجاوز فيه الأنا نفسها إلى غيرها ، حيث يقع الآخر الذى يسهم فى صنع معرفة الأنا . هذا الفعل الجدلى يبدأ بحوار الفرد مع نفسه ، ويمتد إلى حواره مع غيره .

والبداية فى الحوار هى احترام كل طرف لنظيره ، وتسليمه الضمنى أن ما لدى الأنا لا يعلو على ما لدى الآخر ، والعكس صحيح بالقدر

نفسه ، فالحوار لا يعرف العلاقة بين الأعلى والأدنى بل العلاقة بين الأكفاء ، هؤلاء الذين يعرفون أن العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس ، كما قيل عن ديكارت الفيلسوف . وناتج الحوار هو ناتج الفعل الجدلى ، تغيير نوعى فى الأطراف المتحاورة ، المتقابلة ، المتعارضة ، تغيير يجعل من نقطة النهاية مخالفة لنقطة البداية حتما ، ذلك لأن فعل الحوار نفسه ، كفعل الجدل ، يؤلف بين عناصره المتقابلة الواقعة بين أطرافه المتعارضة ، ويصوغ منها ما يستوعب الأطراف كلها ويتجاوزها فى آن ، صانعا بذلك بداية أخرى لحوار آخر ، لا يكف عن التحول والتولد .

ولعل فى ذلك علامة أخرى من علامات الحوار ، فهو فعل لا ينقطع ، أو يتوقف . إنه الفعل الذى لا يعرف النهايات المغلقة ، ولا ينتج الإجابات الجاهزة ، ويرفض المسلمات المطلقة . إنه الفعل الذى ينطوى على تحول مستمر ، صاعد ، لا يكف عن توليد السؤال من الإجابة ، والانتقال من خنوع القناعة ، وإذعان التصديق ، وتبلد التسليم ، وجمود التقليد ، إلى توهج الرغبة فى الاكتشاف ، وتوثب العقل الذى لا يكف عن السؤال ، وتوتر المعرفة التى لا تعى لنفسها ضفافا تحدها .

وإذا كانت عملية الحوار تتنافر بطبيعتها مع الإجابات الجامدة ، والمسلمات المتحجرة ، والأنساق المطلقة ، وهيراركيّة العارفين ،

وكهنوت الآباء المقدسين ، فإن هذه العملية تنفى نقائضها التى تكبح حركتها ، وتقاوم ما يحد من قدرتها بما تؤسسه من وعى ضدى ، يرفض صفات الإطلاق والتسليم والتقليد ، والخنوع والإذعان ، وكل ألوان التسلط والإرهاب .

وبديهى أنه لا حوار دون حرية ، أعنى الحرية التى يتجاوب فيها الفرد مع المجتمع ، وتحكم العلاقة بين المبدع والمتلقى ، وأشكال الخطاب بين المفكر والمفكر . الحرية التى تنتقل من خارج الفرد إلى داخله ، والتى تختفى معها كل القيود السياسية والاجتماعية والفكرية والإبداعية . إن منطق الحوار يبدأ من المنطقة التى لا تنطوى على تسليم بشىء سوى حق العقل فى أن يختار لنفسه فعل معرفته ، وأن يصوغ مدى هذا الفعل بملء إرادته ، وأن يؤسس معرفته (أو يصنعها ، أو ينتجها) بنفسه وبقدرته التى هى علامة خلقه وشعار إبداعه . فلا معرفة خارج صنع الإنسان واختياره . واختيار المعرفة يعنى اختيار غايتها وقيمتها التى لا تفارق الوعى المتجدد بضرورة الانتقال بالإنسان من مستوى الضرورة ، حيث لا حوار ، إلى مستوى الحرية ، حيث الحوار ولوازمه الإبداعية .

وإذا كان فعل الحوار لا يغتنى إلا باغتناء الوعى بالحرية فإن ثمار الحوار لا تزدهر إلا فى المجتمعات التى تنعم بالحرية بكل أشكالها ، حيث السلطة السياسية التى لا ترى نفسها وصية على أغلبية مسلوبة

القدرة على الاختيار ، وحيث السلطة الدينية التى لا تنظر إلى نفسها بوصفها سلطة ابتداء ، وحيث المؤسسات الفكرية التى لا تقوم على تسلطية الاتجاه ، وحيث الحياة الثقافية التى لا تعرف الإرهاب الذى تغطى به مجموعات المصالح على احتكاراتها ، وحيث وسائل الإعلام التى لا تعرف لغة الصوت الواحد ، وحيث طوائف المثقفين التى تعرف أن دفاعها عن حريتها فى التعبير والإبداع يبدأ بدفاعها عن حرية غيرها .

وبقدر غياب الحرية فى المجتمع يغيب الحوار ، وتسود لغة الصوت الواحد التى هى المقدمة الطبيعية للغة الإرهاب . وإذا كان الإرهاب إلغاء لوجود الآخر ، ونفيا لحضور العقل ، أو فعل اختيار المعرفة ، فإنه يبدأ من حيث ينقطع الحوار ، ومن حيث تشيع مخدرات التسليم والتصديق ، ومسكنات الإذعان والاستسلام ، ومبررات بطريركية الفكر أو بطريركية الثقافة . إن الإرهاب يتولد من رفض لغة الحوار وشروطه ، أى من تسلطية الصوت الواحد ، من الإيمان بأن ما تقوله وحدك هو الحق ، وأن الحق ملك خاص لك ، ومن التسليم بأن فردا ما ، فكرا ما ، زعيما ما ، يمتلك ما يجعل منه الأعلى ويهبط بالآخرين إلى الدرك الأدنى ، كأننا إزاء مجلس النبى الملهم ، أوالصورة البشرية للحقيقة الكلية .

وليست الرصاصة أو السيف أو الخنجر هى وحدها أسلحة

الإرهاب . فثم الكلمة والكلمات التى تحشد دلالات العنف ، وتشيع الرعب ، فتولد الإذعان والاستسلام ، أعنى لغة القمع التى تسود فيها مفردات الإتهام بدل مفردات السؤال ، وأساليب الجزم بدل أساليب الشك ، وعبارات إدعاء المعرفة بدل عبارات الرغبة فى التعرف ، وصيغ الأمر بدل صيغ الفهم ، هذه اللغة تسود المجتمعات التسلطية ، فتعكس علاقة السلطة السياسية بالمحكومين ، وعلاقة المؤسسة الاجتماعية بالفرد ، وعلاقة المنظومة الدينية برعاياها ، وعلاقة مؤسسات الثقافة بمنتجيها ، ومنتجى الثقافة بمتلقيها ، وانتشار هذه اللغة علامة على غياب الحرية ، وعلى غياب الشروط المؤسسة لعملية الحوار وفعله الخلاق فى آن .

وللأسف ، فإن الحوار يختنق فى مجتمعاتنا لأنه لا يتنسم هواء الحرية النقى ، إنه يعيش فى مناخ لا يقل تلوثا عن هواء مدينة القاهرة . وكلنا يشاهد أسباب التلوث ، ويعاينها ، سياسيا واجتماعيا وفكريا وإبداعيا . وبدل أن نقاومها ، فإننا نستسلم لها ، كأننا فى حالة تواطؤ ، أو حالة حذر . وآية ذلك أن اختناق الحوار ينعكس ما بين الأعلى والأدنى ، أفقيا ورأسيا ، كما تنعكس الصور على المرايا المتوازية المتقابلة .

والمؤكد أن هذا الاختناق هو واحد من أهم أسباب تخلفنا ، وسر مصائبنا ، وأحد مبررات الشكوك التى تساورنا حين نفكر فى مستقبلنا

الثقافى . لقد كان طه حسين يحلم ، منذ أكثر من خمسين عاما ، أن يأتى يوم يرى شجرة الثقافة المصرية باسقة ، عالية ، قد ثبتت أصولها فى أرض مصر وامتدت فروعها وأغصانها فى كل وجه ، وأظلت ما حول مصر من البلاد بما تحمله من ألوان العلم وضروب المعرفة وصنوف اللذة الفنية على تنوعها . هذا الحلم الجميل أصبح منفيا ومقموعا ، تتهدده أخطار كثيرة من الداخل والخارج ، تنهشه أنياب التسلطية السياسية ، وأظافر التبعية ، ومخالب الإرهاب الدينى ، ولزوجة النفط . ولكن مهما عددنا الأخطار ، فإنها تبدأ وتنتهى عند غياب الحرية (بمعانيها المتعددة) الذى تختنق فيه لغة الحوار ، فتختنق باختناقها قدرات الإبداع والخلق ، ويجف النسغ الذى ترتوى منه أفرع شجرة الثقافة وأغصانها الممتدة ، التى كان يحلم بها طه حسين .

ولا سبيل إلى استعادة حلم طه حسين ، وتخليصه من الأخطار التى تتهدده ، بل تطويره ، إلا بمقاومة الإرهاب الذى يخلق الحوار داخل الوعى وخارجه . وبداية ذلك أن ندرك أن الوعى الذى يعانى الإرهاب ، فى غياب الحرية ، يستلب من قدراته الحوارية ، فيستسلم للإرهاب شيئا فشيئا ويتقبله بوصفه حضورا طبيعيا ملازما لدورة الوجود ، بل حضورا دائما ، فينقله دون أن ينتبه ، فى حالة يمكن أن تبدأ بنوع من المازوكية التى تتحول إلى نزوع سادى ، هو الوجه الآخر من الوعى المستلب الذى يغدو نتيجة للإرهاب وسببا له . بعبارة أخرى ، إن

الوعى المستلب الذى يعانى الإرهاب (فى بعض اللحظات التاريخية التى يسودها تسلط فاجع) ، يعكس الإرهاب الذى يعانى منه ، وبدل أن يقاوم هذا الوعى الإرهاب ، أو يواجهه ، فإنه يعكسه على صفحته ، كأنه مرآة سلبية ، تستقبل على صفحتها ما لا تملك سوى أن تعكسه ، هكذا ينقل الوعى المستلب الإرهاب بدل أن يواجهه ، ويعكسه بدل أن يقضى عليه ، ويصبح هو الضحية التى تتحول إلى جلاد ، لأنها امتصت خصائص الجلاد فى إذعانها له ، فأصبح لها وجهان : مازوكى وسادى .

ويبدو أن هذا هو سر ما نراه فى جوانب حياتنا المتعددة . إذ بدل أن يقاوم الضحايا جلاديهم فإنهم يتحولون إلى جلادين يتلذذون بتعذيب أنفسهم ، كأنهم تجسيه حى لما وصفه صلاح عبد الصبور ذات مرة بأنه زمن المقتولين القتلة . إن الوعى المستلب لا يواجه أسباب استلابه ، ولا ينفى عنه هذه الأسباب . ولا سبيل أمامه لتحقيق ذلك إلا بفعل الحوار ، الفعل الذى يبدأ بأن يحول أسباب الأستلاب إلى موضوع لذات فاعلة ، إزاء موضوعها . لكنه ، عادة يستسلم لأسباب استلابه ، ويعكسها ، فيتولى إرهاب كل من يحاول مقاومة استلابه .

وآية ذلك أن منتجى الثقافة ، على المستوى الثقافى ، بدل أن يواجهوا الدولة والمؤسسات والأجهزة التى تسلبهم المناخ الذى يساعد على الإبداع ، والتى تسهم فى إلغاء لغة الحوار ، يواجهون أنفسهم بالاتهام

والإدانة ، ويسممون حياتهم بالقمع اللغوى والإرهاب الفكرى ، وبدل أن يواجه المبدعون المتسلطين على الهيئات الثقافية التى لا تمنحهم المنابر التى يُمكن أن تعكس إبداعهم ، يواجهون أنفسهم ، ويتلذذون بتعذيب بعضهم البعض وذلك فى حالة من التواطؤ اللاواعى ، الجمعى ، التى رضى عنها الكل فيما يبدو . وهى حالة يمتص منها الإرهاب نسغه الذى يمده بالقوة والتضخم . فينتقل فعل الإرهاب من ذوى اللحى فى الأزقة المعتمة إلى الأفندية فى المنتديات والمقاهى .

إننا جميعا ننطوى على أحلام للثقافة المصرية ، لا تقل عن أحلام طه حسين ، ونتطلع إلى ثقافة عربية جديدة ، تبدأ من الأحلام وتتجاوزها ، فى نسيجها الذى يستوعب متغيرات العصر ، ويعى شرائط المستقبل ، وإذا كنا نحلم بثقافة مصرية ، هى كيان فاعل فى الثقافة العربية ، فلنبحث عن كل ما يمنع الحلم من أن يغدو كابوسا ، ولنفعل كل ما يسهم فى تحويل الحلم إلى حقيقة . وأوا ذلك هو مواجهة الإرهاب الذى أخذنا نشعه ونعكسه دون أن ندرى . إن علينا أن نتجاوز صيغة الإخوة الأعداء التى تقوم على مفارقة الضحية/الجلاد ، إلى صيغة تنفى الوعى المستلب بوعى نقيض . والبداية هى الحوار . الحوار الذى يبدأ بالأنا ولا ينتهى بالآخرين . بل يبدأ بهم ومعهم دورة جديدة خلاقة ، تتولد عنها دورة أخرى ، فى عملية لا تكف عن الحركة والخلق .

إن الحوار فعل يخصب الإبداع ويولده ويتولد به . وهو ـ وحده ـ

مظهر العافية ، ولغة الأكفاء ، وعلامة الذين يبحثون عن مستقبل أفضل ، وشعار الذين يؤسسون لإبداع لا يكف تجدده عن التوهج .

ولقد ظل كل الكتاب الكبار على وعى بهذه الحقيقة . بل إن وعيهم بها كان شرطا ملازما لعنصر القيمة الذى أنطوت عليه كتاباتهم . ولذلك ، فإننا عندما نتحدث عن أهمية الحوار ، وعن ضرورته ، فإننا نتحدث من داخل التقاليد الخلاقة التى ننتمى إليها ، سواء في ثقافتنا ، أو فى ثقافة غيرنا ، هذه التقاليد ترتبط بأدب المناظرة والجدل فى تراثنا القديم . وترتبط بمعنى « التسامح » وتأكيد حضوره بوصفه شرطا من شروط الحوار ولازمة من لوازمه فى تراثنا القريب .. ولم يكن من قبيل المصادفة أن النهضة العربية ، فى تطلعها إلى التحديث ، وسعيها لتأصيل الدولة المدنية وترسيخ المجتمع المدنى ، أكدت مفهوم التسامح ، بوصفه مفهوما ملازما للدولة المدنية التى تقوم على حق الاختلاف ، والمجتمع المدنى الذى يزدهر بقيمة الحوار .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يختتم فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) القرن التاسع عشر ، فى عامه الأخير ، بإصدار مجلته « الجامعة » التى استهلت أفقا جديداً ، فى نهاية عامها الأول ، وتطلعت إلى مطلع القرن العشرين آملة فى ميلاد جديد للإنسانية ، ومستقبل سعيد للبشرية .

ولقد أكد فرح أنطون هذا البعد فى افتتاحية الجزء العشرين من

السنة الأولى على مجلته (وقد صدر فى الإسكندرية أول يناير سنة ١٩٠٠) . وكان عنوان الافتتاحية « القرن العشرون » . ويتحدث فيها فرح أنطون عن منجزات القرن التاسع عشر السياسية والأدبية . ويختتم افتتاحيته بأن يتوجه إلى القرن العشرين فى يومه الأول قائلا :

« أملنا الآن موضوع فيك يا أيها القرن العشرون . كُن للإنسانية خيراً من أخيك القرن التاسع عشر ، لا تصمم أن يحدث ما حدث فى أخيك من السيئات وكمل كل تلك الحسنات . إسحق بفأس العقل والأدب والدين جراثيم الشر والفساد والرذيلة التى ظهرت فى القرن الماضى أخيك ، ومهد للإنسانية طريق السعادة التى تنشدها فإنها قد تعبت فى طلبها دون أن تدركها . حتى إذا أكملت عملك وأتممت أجلك وقف أبناؤنا فى ختام أيامك الآتية وقالوا مؤرخين أعمالك : مبارك القرن التاسع عشر على ما عمل . ومبارك القرن العشرون على ما أكمل . فسر بأمان وسلام ياأيها القرن العشرون » .

هذا الأمل الذى استهل به فرح أنطوان اليوم الأول من هذا القرن الذى انصرم أو كاد هو الأمل الذى نتوارثه عن كبار الكتاب الذين صنعوا تقاليد الاستنارة والعقلانية فى تراثنا الحديث . وهى تلك التقاليد الخلاقة التى ينبغى انعاشها فى ذاكرتنا وذاكرة الأمة على السواء ، وذلك بوصفها تراثا له قدرته على التجدد والعطاء والخلق

الجديد ، وبوصفها تراثا يمكن أن يدفع إلى الأمام ويطالبنا بالإضافة إليه .

وإذا كنت قد أشرت ، في الفقرة السابقة ، إلى حلم طه حسين فإن تأكيد حلم فرح أنطون ، في هذه الفقرة ، ترسيخ للمعنى الإيجابي لهذه التقاليد . ولذلك أعود إلى « المجلة » التي استهل بها فرح أنطون هذا القرن . وأتوقف منها على مقال دال بعنوان « الكاتب الشرقي وحاجاته الجديدة » . ويبدأ فرح أنطون هذا المقال بتوضيح أن لكل عصر حاجاته ، وأنه لو كان عصر اليوم قد بقي كما كان لجاز أن يقال لأدباء اليوم : تحدوا سابقيكم واقتدوا بمتقدميكم . وحينئذ كان هذا الاقتداء أمراً معقولا مقبولا .. ولكن العصر قد تغير .. ونحن نشهد بدايات قرن جديد وهو قرن سيكتمل فيه انقلاب الأدب والعلم من قبرهما القديم الذي كان يحصرهما في طبقة واحدة للتسلية والطرب ، ليندفع كلاهما إلى جميع الطبقات لتحقيق أهداف عامة ، تقترن بعدالة توزيع المعرفة والمتعة على الجميع ، وسوف يؤكد هذا التحول أن رواج الأدب لن يكون متوقفا على طرب أمير ، أو رضا ملك أو خليفة أو سلطان ، بل على تأثير أقوال الكاتب في الجمهور الذي غدا الغاية الأخيرة للأدب والأدباء .

وإذا كانت وظيفة الكاتب أن يحسن التأثير في هذا الجمهور ، فلابد أن لا يغيب عن وعي هذا الكاتب الإبداعي أنه يكتب لمجموع هذا الجمهور وليس لطبقة واحدة ، فيتوجه بخطابه إلى الكبار والصغار ،

الأغنياء والفقراء ، الرجال والنساء ، التجار والصناع والأدباء ، لقد منحه الله الموهبة لا ليجعلها وقفا على فرد واحد . أو فئة أو طبقة أو جماعة واحدة ، أو مذهب دون غيره ، فإنه بذلك ينقض العهد الذى أخذه على نفسه ، وعاهد به خالقه ، حين تلقى تلك الموهبة من يد العناية الإلهية ، وعليه أن يختار : إما رعاية الحاكم وقيوده الذهبية ، أو معيشة الحرية مع الأمة ، ولا ريب أن أولئك الكتاب الذين يتزاحمون على أبواب الحكام ليستدروا منهم ألوف الدراهم والدنانير ، تلك الأموال المأخوذة من دماء الشعوب والأمم بطرق مختلفة ، لو علمو أنهم وجدوا لمساعدة الشعوب والأمم ، لا لمساعدة ملوكها على ابتزاز أموالها ، لعلموا أنهم أضاعوا مواهبهم فى غير وجوهها ولم يأكلوا مالا حلالا .

وبعد أن ينتهى فرح أنطوان من إثبات أن أول أغراض الأدب والعلم هو ترقية الأمم وإنهاض الشعوب ، فإنه يرتب على هذا الإثبات ضرورة التعريف بحاجات الكاتب الشرقى الجديدة فى هذا العصر . هذه الحاجات متعددة عند فرح أنطوان . أولها الجرأة والحرية ، فالكاتب لابد أن يواجه مجتمعه المواجهة الجسور التى لا تخيفها التقاليد السلبية ، أو تقمعها وسائط الإرهاب العقلى . وثانى هذه الحاجات مرتبطة بما تستلزمه الحرية من مناخ يشجع عليها ويؤكد حضورها .. وهنا ، يتحدث فرح أنطون عن « التسامح » الذى كان يدعوه التساهل . ويبدأ الحديث بسؤال يقول : ماذا يحل بالأفكار فى الشرق

إذا كان كل كاتب فيه يبسط آراءه بكل حرية دون مراعاة ما هو معروف من تعدد العناصر ؟ ويجيب فرح أنطون قائلا إنه لا يحل بالأفكار سوء ، لأن التساهل كالماء يخمد كل حدة وكل نزق . وليس المراد بالتساهل عند فرح أنطون أن يكون ما يكتبه الكاتب موافقا لكل الآراء وكل العناصر وكل المذاهب . كلا إن هذا النوع من التساهل يفنى قوى الكاتب ويذهب بتعبه أدراج الرياح ، ويشوه الحقائق أقبح تشويه فيما يؤكد فرح أنطون ، إن الكاتب الشرقى يكتب للجميع حقا ، يكتب للمصرى والشامى والجزائرى والتونسى والهندى والفارسى والأفغانى والقوقازى .. إلخ .. ولكنه حين يتوجه إلى هؤلاء بالكتابة فإنه لا يفارق ما يؤمن به من أن وظيفته هى الكشف عن الحقيقة لا تمويه الكلام إرضاء لهذا أو ذاك . إن وظيفته أن يقول الحق ، وينطق بالصدق فى أى جانب كان . لكن يشترط عليه فى ذلك شرط لابد منه ، وهو أن يترك دائما للقارىء الحكم فى المسائل التى يبسطها ، لأن القارىء لا يحب أن تضغط عليه لتقنعه . وإذا كنت تطلب منه التساهل فيجب عليك أن تعلمه ذلك بالقدوة ، أى أن تكون متساهلا فى آرائك ، لأن القدوة خير المعلمين .

« إذن لا تضع آراءك وأقوالك فى منزلة الحق الأبدى الذى لا يجوز لأحد مسه ، فإن لكل إنسان نظرا ومذهبا فى الأمور . ومتى احتكت هذه المذاهب والآراء بعضها ببعض فلا يبقى منها مع الوقت إلا أفضلها .

وهذه هى الطريقة الوحيدة لنشر الحقائق والمبادىء نشرا فعليا بين الناس وترقية العقول عن الأشياء المألوفة الراسخة فى النفوس بحكم العادة . وكن على ثقة من أن كل العناصر التى ذكرتها تقرأ أقوالك ولا تستاء منها إذا راعيت هذا الشرط ولو وجدت فيها ما يسوء لأنها تعلم أنك لا تقصد بها سوءاً ولا سيطرة على عقولها فيما تكتب وإنما تقصد بسط الآراء والمبادىء بعضها بجانب بعض طلبا للحقيقة فى أى جانب كانت »

تلك كانت كلمات فرح أنطون فى مطلع هذا القرن ، كلمات تعلمنا أنه ما من أحد يمتلك الحقيقة النهائية ، وأن المعرفة كلها نسبية ، وأن ما نراه من زاوية قد يراه غيرنا من زاوية أخرى ، وأن حق اختلافنا عن غيرنا فى الرأى لا يقل عن حق غيرنا فى الاختلاف عنا ، وأن مخاطبة القارىء ينبغى أن تقوم على احترام عقله ، وعلى احترام حقه فى الاختلاف حين يقرأ . هذه الكلمات لا تختلف كثيرا فى دلالتها عن دلالة الحرية بوصفها الحاجة الأولى للكاتب ، فهى وجهها الآخر لا أكثر ولا أقل . وهى ـ من ناحية أخرى ـ مقدمة منطقية تترتب عليها الحاجة الثالثة التى تنص على ضرورة أن يحب الكاتب صناعته ويولع بها لذاتها ، أى لما تنطوى عليه من قيمة وأهمية فى الحياة . وتلك نتيجة ترتبط بالحاجة الرابعة والأخيرة وتختص بضرورة عمق معرفة الكاتب بما يكتب . وتتصل بالكيفية التى يصوغ بها هذا الكاتب أفكاره . وهى

حاجة تتجاوب والحاجة الثالثة فى تأكيد علاقة الكاتب بجمهوره وعلاقته بغيره من الكتاب فى الوقت نفسه . أعنى هذه العلاقة التى تنشد الارتقاء بالحياة التى تضم الكتاب والقراء معا ، والانتقال بهذه الحياة من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وفى الوقت نفسه ، إشاعة عدوى الحرية وإطلاقها من فعل الكتابة إلى فعل القراءة وذلك لتغدو الحرية ملكا للجميع وشرطا من شروط الحوار الذى يصونه مبدأ التسامح ويرعاه .

٢ـ كيف نقع فى حبالة الخطاب النقيض

نستجيب ، أحيانا ، دون أن ندرى إلى بعض آليات الخطاب السائد الذى نتمرد عليه ، فنتمثل هذه الآليات لا شعوريا ، ونعيد إنتاجها على نحو لا واع ، فنقع فى شباك الموقف الذى تفرضه أو نحاول مواجهته بنقيضه . ويبدو أن السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين : أولهما العنف الذى يمارسه علينا الخطاب السائد الذى نحاول نقضه ، وما يقوم عليه من دوال قمعية ، ومنطوقات تسلطية ، وصيغ إرهابية ، فحين تمارس لغة هذا الخطاب فعلها القمعى ، فى مجالاتها الأدائية وأبعادها الوظيفية ، وحين تصل هذه الممارسة إلى ذروتها الإرهابية التى توقعنا تحت تأثيرها ، وتفقدنا القدرة على المواجهة الجذرية لها ، فإننا ننتقل من موقف الهجوم إلى الدفاع ، ومن منطق نفى العلة إلى منطق التعلق بالمعلولات . وأما أن ينتهى الأمر بنا إلى أن نصوغ آلية دفاعية هى صورة منعكسة من الآلية الهجومية للخطاب المضاد . أو ننتهى إلى التسليم والتصديق . وعادة ما يؤدى بنا الخطاب إلى هذه النتيجة معتمدا على ما يستجيب له ، أو يتدعم به ، من الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى ننطوى عليها .

هذه الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية هى السبب الثانى فى الظاهرة التى اتحدث عنها ، ذلك لأن هذه الأبنية يقترن فيها عنصر النقل بعنصر الأتّباع ، ويشيع كلاهما اتجاها إذعانياً تصديقيا على نحو نستجيب معه إلى ما يقال لنا ـ أو يطرح علينا ـ استجابة التقبل السالب ، فنأخذ قول الغير دون دليل ، ونميل إلى التسليم به دون بينة ، وإذا كانت آليات النقل تتناقض مع عقلانية الاستجابة ، فى هذه الأبنية ، وتنفى عملياتها الفكرية النقدية ، وتستبعد ما تنطوى عليه من حيوية السؤال ، وتوثب المعاندة ، وروح الشك ، واختبار الدليل ، فإن منطق الاتباع يفضى إلى الخنوع بما يعززه من ميل إلى التصديق ، ويؤكده من نـزوع إلى التقليد ، ويحتمه من إلغاء للوعى الضدى الذى لا يكف عن مساءلة نفسه أو مساءلة غيرة . وإذا كان منطق الاتباع يشجع على الاستسلام لخطاب الآخر . دون مطالبة بالدليل ، وعلى أن تغدو الأنا صورة منه ، دون معاندة فى الاستجابة ، فإن آليات هذا المنطق تضع العقل موضع السطح العاكس الذى يتقبل ما ينعكس عليه ، سلبا ، دون أن يكون له تأثير فيه ، ودون أن يقاومه ، أو يسهم فى تحويل اتجاهه ومجراه .

ولكن إذا كانت سلبية هذا العاكس تتضمن معنى الحياد ، فتعكس دون أن تخلف أثرا ، ودون أن نعى أنها تعكس ، فإن الأبنية العقلية النقلية تضيف إلى هذه الصفة ما يؤكدها بلوازمها التى تترتب عليها ، وما يضاعفها بمشابهاتها التى تنقلها . أن العقل الذى تسيطر عليه

أبنية الثقافة النقلية يعيد إنتاج « الإذعان » المتوارث فى هذه الأبنية ، ويضاعف توابع « التصديق » التى تنفى نقائضها المعاندة فى العمليات والآليات المولدة لهذه الثقافة والمتولدة بها فى الوقت نفسه . وإذ ينفى ذلك كل ما يعوق التصديق ، ويؤكد كل ما يقترن بالإذعان ، فإنه يضيف إضافة التولد المتكثر إلى كل ما يصل الإذعان بالخنوع ، أو يصل التصديق بالتسليم ، أو يربط بين الاثنين فى استجابة المفعول إلى فاعله المطلق ، أو المعلول إلى علته القاهرة التى يلازمها وجودا وعدما فى خنوع سلبيته المتكثرة .

وعندما تتجاوب سطوة الخطاب السائد الذى نحاول التمرد عليه (خصوصا حين تقترن ممارسة هذه السطوة بالعنف الذى يفرض التصديق والتسليم على المستقبلين للخطاب) وسطوة الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى ينطوى عليها وعينا الثقاف (خصوصا حين تعزز هذه الأبنية كل ما يستأصل المساءلة النقدية فى الاستجابة إلى ما ينقضها) ، نصبح أكثر طواعية لتقبل آليات الخطاب الذى نتمرد عليه ، دون أن ننتبه أننا نتقبل آلياته ، وأكثر ميلا إلى أن ننتج - على المستوى اللاشعورى - خطابا شبيها بالخطاب الذى يقمعنا على المستوى الشعورى . وهكذا نستجيب دون أن ندرى ، إلى ما تمردنا عليه ، ونعيد إنتاجه لا شعوريا ، بعد أن تمثلناه شعوريا ، وبعد أن

وجد فى مكونات لا وعينا الثقاف ما يجانسه ويضيف إليه ويؤكد حضوره المنعكس فينا .

وعندئذ تفقد قدراتنا العقلية صفاتها النقدية التى تؤكد وجودها بوصفها قدرات أو حضورا ، وتفقد طاقاتنا الإبداعية أهم سماتها الفارقة ، وهى الوعى الضدى الذى يقرع بالسؤال والشك كل شىء حوله ، والذى يخضع ذاته إلى المساءلة التى تتجاوز بها الأنا حدودها المعرفية ، فتصل إلى ما يحميها من الوقوع فى شراك ايديولوجيتها الذاتية .

وعندما نفقد القدرة النقدية والوعى الضدى على السواء ، ولا ننتبه إلى هذا الفقد بسبب مراوغة الابنية اللاواعية للثقافة الموروثة وتأثيرها ، ونتيجة مخايلة الخطاب السائد الذى يمارس عنفه علينا فى الوقت نفسة ، فإننا نتحول إلى مفعول يحاكى فاعله لا شعوريا ، ونتمثل آليات الخطاب التى تمارس تأثيرها علينا ، ونعيد انتاج هذه الآليات آليا .

وآية ذلك ما تجسده مواقفنا ، فى هذه الحالات ، أو يصوغة خطابنا إزاء الممارسات الواقعة عليه ، من استجابات تنبنى على آليات دفاعية ، وعلى عمليات عقلنة وتبرير ، هى استجابات دفاعية أخرى ، إزاء عنف الخطاب السائد ، استجابات تتسرب فيها معانى التسليم والإذعان التى تسيطر على عملياتها تدريجيا ، لأنها تولدت ، أبتداء ، من شراك المحاكاة اللاشعورية لنقيضها الذى خايلها بسطوته ، وأوقعها موقع

المفعول المذعن لعنف ممارساته الخطابيـة ، فواجهتـه بما يعكس سطوته ، وقابلته بما هو بعض صورته .

يحدث ذلك عندما يتوسل منتجو الخطاب المضاد بآليات العنف اللغوى التى تلازم الاجهزة القمعية للدولة التسلطيـة ، أو تنتجها الاجهزة الايديولوجية لهذه الدولة ، بما يُؤكد الحضور التخييلى لدوال المدلولات التى يتضمنها هذا الخطاب ، وبما يدفعنا إلى الاستجابة بوأسطة آليات مقابلة لا تجاوز دائرة الاستجابة الدفاعية . وتنطلق هذه الاستجابة من مولدات الخطـاب النقيض فى الأغلب الأعم ، ومن أولوياته الدلالية التى يفرضهـا خطابـه ، ويمنحها وحـدها صفـة الحضور ، فيجعل من منطق الدفاع نفسه حاشية على الهجوم ، أو صورة منعكسة مسقطة من دواله . وبدل أن نواجه دوال هذا الخطاب بوعى ضدى ينقضها جذريا ، أو ننقضها بدوال ثوان تضع الأولى موضع المساءلة فى الوقت الذى تفكك السياقات المركزية لحضورها ، نذعن إلى الدوال الأولى اذعانا سلبيا ، ونواجهها بما هو من جنسها الذى يدعمها ، أو يعيد انتاجها ، فيضعنا فى دائرة حضورها هى لا حضورنا نحن .

وآية ذلك ما نقوم به ، كثيراً ، حين نواجه ما يوقعه علينا من عنف خطاب بعض المجموعات التى تزعم الحديث بإسم الاسلام ، أو تدعى سلطة احتكار فهم نصوصه أو تأويلها . وتجاوز ذلك إلى أن تفرض علينا

ما فهمت ، أو تأولت ، بوصفه الحقيقة المطلقة ، والسبيل الوحيد الصحيح الذى لابد من اتباعه دون سواه ، نافية حق الاختلاف فى الفهم ، منكرة تكافؤ العقول فى التأويل ، محرمة ما أحله الله لعباده من فوائد الاجتهاد وإعمال العقل . وعندئذ ، تستبدل بالحوار الإملاء ، وبالعقل النقل ، وبالمجادلة بالتى هى أحسن الإخافة بالتى هى أقمع ، وبعقلانية اللغة عنفها التخييلى . أعنى ذلك العنف الذى تتحول به علاقات الدوال إلى صيغ قمعية ، وظيفتها إيقاع التصديق ، وإشاعة التسليم ، وإبقاء المستقبل لها أو المنفعل بها فى أسر دائرة المقصود منها .

هكذا تخايلنا هذه المجموعات بمسمياتها اللغوية التى تقصر المسمى « الإسلامى » على جماعة دون غيرها ، وفى الوقت نفسه توهم بنفيه عن المخالف لها ، وفى دائرة الإسلام نفسه . وذلك فى عملية تخييل لغوى تنطوى على إثبات المسمى لطرف أو نفيه عن طرف مناقض ، وإيقاعه على مسمى مقصود إيهاما بابعاده عن معارضة . وكالعادة فى عمليات التخييل اللغوى فإن اللغة تقوم بعملية تمويه ، تنسحب معه الدوافع الحقيقية إلى مستوى الغياب ، تاركة مستوى الحضور لمراوغة الدوال التى توقع الاسم على مجموعة دون سواها ، ففى إعلان التسمية ما يؤكد أحاديتها من حيث الاشارة المثبتة للعناصر التى تنفى العنصر النقيض وتستبعده .

وإذا استجبنا إلى هذا النوع من مراوغة الدوال ، فى غيبة الوعى النقدى اليقظ الذى ينقض العملية كلها بالسؤال الجذرى ، فإن الوقوع فى شراك الخطاب النقيض يبدأ من مجرد تقبل إطلاق التسمية ، والانصات إليها بوصفها « تسمية » أحادية الجانب ، طبيعية ، كما لو كنا - نحن أصحاب الخطاب المضاد - لا تقع علينا التسمية الاحادية نفسها . إن تقبل أطلاق التسمية ، على هذا النحو ، يعنى الاذعان إلى ما تمارسه اللغة من عملية تخييل قمعى . وهى عملية تهدف إلى تسريب وعى زائف باللغة ، من خلال ما تحققه علاقاتها الدلالية المضمنة وغير المضمنة من استخدام قمعى للمسميات ، وبواسطة ما تقوم به هذه العلاقات من تحسين لها تشير إليه التسمية على مستوى الحضور ، وما تضيفة من تقبيح لما تستبعده على مستوى الغياب .

وبدل أن نحاول نقض هذه العملية التخييلية جذريا ، ونطلق فعل التسمية من أسر أحادية المسمى ، ونزيح الفعل نفسه بالكلية من مجرى الفعل الخطابى ، نستجيب إلى المخايلة بما يشغلنا بإثبات إسلامية خطابنا فى مواجهة الخطاب المضاد ، وإثبات أن الخطاب المضاد ليس سوى تأويل متطرف نضع فى مقابله التأويل السليم . والأمر كله لا علاقة له بالإسلام ، من حيث هو نص إلهى ، يتجاذبه البشر جميعاً تحقيقاً لمصالح كل جماعة منهم ، مستخدمين فى ذلك التأويل الذى لا يجعل من تسمية الإسلام ذاتها فارقا بينهم وبين غيرهم

من المسلمين إلا على سبيل التخييل والقمع اللغوى ، فمنتجو الخطاب الذى يتسمى باسم الإسلام أو ينسب نفسه إليه لا يفعلون ذلك إلا على سبيل القمع اللغوى الذى يقصر المسمى عليهم ويخلعه من غيرهم الذين يضطرهم القمع إلى أن يبدأوا بالدفاع عن حقهم فى التسمية بدل أن يزيحوها ابتداء عن السياق .

وقريب من أستخدام قمع التسمية استخدام قمع الصفة . وذلك ماثل فى ما نقرأه أو نسمعه من صيغ العنف اللغوى فى الخطاب الذى يحيط بنا ، والذى يقرعنا بإرهابه . وأية ذلك ما تقوم به بعض المجموعات (المجتهدة) بالصاق صفة الإسلامى بكل تأويلاتها (الاجتهادية) ، فى مقابل نفى الصفة عن كل اجتهاد مضاد . وفى ذلك تمارس لغة الخطاب دورها القمعى الذى يزيده سحر المجاورة التى تنقل هالة الصفة إلى الموصوف بها ، وتدنى به إلى حال من الاتحاد الذى يوقعه موقع الصفة نفسها . ومن ثم توقعنا الممارسة القمعية لهذه الصيغة ، فى تأثيرها علينا ، موقع العجز الاستهلالى عن مواجهة الموضوعات التى تسقط عليها الصفات الدينية سحرها الدلالى ، وتنقل قداسة الصفة إلى كل ما يتصف بها ، فتنتفى عنه امكان أن يغدو موضوعا للشك ، وتسلبنا القدرة على أن نضعه موضع المساءلة أو نراه فى ضوء وعينا الضدى . ومن ذا الذى يجرؤ على أن يجادل فى موصوف استمد هالته من صفته ، وحل محلها فى عملية تخييل لغوى ، توقع

طرفيها فى حال من الاتحاد الايهامى . هكذا ، نسمـع عن « الفن الإسلامى » و« المسرح الإسلامى » و« الاقتصاد الإسلامى » و« العلم الاسلامى » .. إلخ . وكلها صيغ تقوم استراتيجية القمع فى خطابها على وهم ايقاع الموصوف موقع الصفة على مستوى التخييل الخطابى .

وما يحققه سحر المجاورة الدلالية يحققه تخييل الإضافة التركيبية (النحوية) ، فتنتقل الهالة التخيلية من المضاف إليه إلى المضاف ، فى عملية ايهام تضفى على أى رأى ما ليس منه ، عندما ننسب الخطاب إلى ميزان الإسلام ، أو عندما يستبدل بميزان الخطاب المرتبط بمصالح بشرية ميزان الخطاب الذى يكتسب من الإضافة إليه صفات غير بشرية ، توقع القمع فى إرهاب الممارسة الخطابية . هكذا ، قـرأنا وسمعنا عن « الحداثة فى ميزان الإسلام » و« طه حسين فى ميزان الإسلام » و« العلم فى ميزان الإسلام » ، وكلها صيغ لغوية تقوم على معايرة تخييلية ، معايرة توهم أن من يقوم بها منزه عن الخطأ فيها ، وأن مفعولها أدنى من فاعليها ، وأن فاعلها يستمد هالته من اقترانه بهالة المضاف إليه فى الصيغة ، فيغدو حكمه غير قابل للنقض والإبرام . وبدل أن ننفى إيهام هذه الصيغة بنقضها من جذرها ، ونقوم بتعرية ما ينطوى عليه تخييلها من مغالطة دلالية ، وقياس غير برهانى ، نقع فى أسر الآلية المحركة لها ، ونستجيب إلى ما تقودنا إليه من استجابة .

وعندما توقعنا ألوان هذه الممارسة القمعية للخطاب فى شراكها ،

وتخدر وعينا النقدى ، ننزلق إلى الموقف الدفاعى دون أن ننتبه ، ونبدو كما لو كنا مطالبين أن نعلن انتسابنا إلى المسمى الذى يبعده المختلفون معنا عن دائرتنا . وأن نؤكد انتماءنا إلى قداسة الصفة التى ادعاها الموصوف لنفسه ، وأن نذعن إلى جلال المضاف إلى موضوع الخطاب الذى قد نختلف معه . وبدل أن نكشف عن العنف اللغوى الذى تنهض عليه العملية التخييلية للخطاب ، ونفضح الآلية الدلالية التى يتحقق بها التخييل لغويا ، نستجيب إلى الآلية نفسها ونعيد إنتاجها على نحو معكوس ، كما تفعل المرآة بالصور المنعكسة عليها ، فنبدأ بالانتساب إلى التسمية كأننا كنا خارجها ، وننفيها عن غيرنا بالطريقة نفسها التى صاغها هذا الغير ، أو نحاول قلب الترابط الدلالى بين الصفة والموصوف ، أو بين المتضايفين ، وننقل سحر الصفة من الخطاب المضاد إلى خطابنا المضاد ، غير مدركين أننا سقطنا فى حبالة الموقف الذى نرفضه عندما انتهينا لاشعوريا إلى استخدام آليته ، واستبدلنا عناصره دون بنيته .

هكذا ، تضعنا الآلية الدفاعية التى هى مجرد الوجه الآخر للآلية الهجومية ، وإعادة إنتاج لها ، موضعا مناقضا لما ينطوى عليه الهدف من خطابنا . ويغيب عنا أننا قد انتقلنا من موقع إلى نقيضه ، وأن الهدف من خطابنا ليس تأكيد إسلامنا أو نفى صفته عن خصومنا ، بل تأكيد أن الإسلام نفسه ليس موضوعا لخطابنا ، وأن التخييل الذى

ينقل حسن الصفات إلى موصوفاتها يظل تخييلا ، فالحسن كالقبح صفتان ذاتيتان فى الأشياء من منطق المعرفة العقلانية الخالصة ، وعدواهما لا تنتقل إلى الموصوف بهما أو المضاف إليهما ، إيهاما ، إلا على سبيل التخييل الذى يستبدل بالقدرة النقدية (النقضية) للعقل الاستجابة التصديقية السالبة للنقل .

٣ ـ التعصب والدولة الدينية

لاتقدم دون حرية ، ولا نهضة من غير ديمقراطية ، ولا معنى لتقدم أو نهضة فى غيبة الدولة المدنية أو غياب المجتمع المدنى ، ذلك لأن التقدم نتيجة حرية الإبداع ، والنهضة تتحق بإطلاق سراح الطاقات الخلاقة ، وإفساح السبيل أمـام أقصى درجات الحوار التى تعنى أقصى درجات الاجتهـاد التى تنطوى عـلى المغايرة بالضرورة ، واحترام حق الاختلاف بالقطع ، والتسليم بأهمية التجريب فى كل الأحوال . ويرتبط ذلك بمبدأ أساسى من مبادىء الدولة المدنية هو مبدأ التسامح الذى يصونها من مزالق « التعصب » بكل أشكاله ، ويحميها من مخاطر الديكتاتورية بكل ألوانها ، ويحجب عنها شرور الاستبداد المدنى الذى لا يختلف فى آلياته عن آليات التعصب بكل تجلياته . وإذا كانت قمعية الدولة العسكرية قرينة الصوت الواحد الذى يتنزل من الأعلى إلى الأدنى فى الحكم المطلق للفرد (المهيب الركن) أو النخبة العسكرية (مجلس قيادة الثورة) وقرينة مبدأ الإجماع الـذى لا يسمح بالاختلاف ، والوحدة التى تنفر من التنوع ، فإن قمعية الدولة الدينية قرينة لوازم مماثلة ، تنطوى على التسلط الذى تفرض به فئة من البشر رأيها على غيرها قسرا ، باسم تأويل مخصوص

للدين ، تأويل يصادر تأويلات الآخرين ويقمعها لصالح ما ينطلق منه من مصالح بشرية تعود إلى فئته .

والحق أن الصفة الدينية لا تلحق ما يسمى « الدولة الدينية » التى نسمع عنها ، فى هذه الأيام ، إلا من حيث ما تقترن به هذه الصفة من كيفية خاصة يتم بها تأويل النصوص الدينية الأولى (الأصلية) لصالح الصفوة الحاكمة فى هذه الدولة ، إما بواسطة رمز هذه الصفوة ابتداء ، حين يتحد الحاكم بالفقيه أو يتخذ سمت المؤول الدينى ، أو هيئة الإمام الذى يتوارث الأسرار المقدسة ، وأما بواسطة من ينتمى إلى هذه الصفوة أو يعمل فى خدمتها ، ممن يديرون الأجهزة الايديولوجية لهذه الدولة ويحركونها لإنتاج معرفة تأويلية ، تبرر احتكارهم للمعرفة الدينية من ناحية ، وإنتاج تأويلات تؤكد مصالح الصفوة الحاكمة وتحفظ عليها مكانتها ، وتنفى عن كل من يناقضها أو يختلف معها صفات المواطنة أو حق الوجود من ناحية ثانية . هكذا ، ينشأ تضاد بين عالمين : عالم الفرقة الناجية التى يتجه أفرادها إلى رمز هذه الصفوة ويدينون له بالسمع والطاعة فيمنحهم الرضا والرضوان ، والبركة والغفران ويخلع عليهم صفة الاتّباع التى تعنى المواطنة التى تعنى ـ بدورها ـ السعادة فى الدارين . وذلك فى مقابل الفرقة الهالكة ، الضالة المضلة ، الموعودة بعذاب الدارين ، واستئصال أفرادها من

بين الرعية التابعين واجب وجوب استئصال الزوان من الحنطة .

والقاعدة الأساسية ، فى هذه الدولة ، هى التعصب لما يجمع أبناء الفرقة الناجية التى لا مجال لحضور أحد غيرها فى دائرة الوجود ولا سبيل إلى وجود من يختلف مع ما يجمعها فى دائرة المواطنة ، فالمواطنة سمع وطاعة لتأويلات دون غيرها ، وتصديق وتسليم بما تنص عليه هذه التأويلات نقلا لا عقلا ، وتحويل لهذه التأويلات إلى نصوص لا تقل قداسة عن النصوص الدينية التى تومىء إليها أو تبرر وجودها بالانتساب إليها . ومن المناقضة المنطقية أن يزعم دعاة مثل هذه الدولة الدينية أن الدولة المدنية مناقضة للدين ، محاربة لوجوده ، ويصفونها بالعلمانية تأكيدا لهذه الصفة ، ومع ذلك فالعكس هو الصحيح ذلك لأن الدولة المدنية الحقة هى الدولة التى يسمح مجتمعها المدنى بحرية الاعتقاد وحريات التأويل الدينى ، لأنها دولة لا تنبنى على التعصب الذى هو سمة من سمات الدولة الدينية ، ولاتفارقها صفة الحرية التى تعنى حق الاختلاف وإطلاق سراح الاجتهاد . ولذلك لا تمايز الدولة المدنية بين مواطنيها على أساس من دين أو عرق ، ولا تمايز بين مواطن أو مواطن داخل الدين الواحد ، حسب اتباعه لهذا المذهب أو ذاك ، أو حسب اعتقاده بهذا التأويل دون غيره . إن السنى كالشيعى كالاعتزالى فى حقوق المواطنة داخل الدولة المدنية ، كلهم مواطن له حقوق المواطنة وعليه واجباتها . والمبدأ الذى لا يفرق بين حنفى أو شافعى أو حنبلى فى

المواطنة هو نفسه الذى لا يميز بين السنى والشيعى ، وهو نفسه الذى لايميز بين المسلم وغير المسلم ، فالدين لله من حيث هو علاقة بين المرء وربه ليس من حق أحد أو سلطة أن تتدخل فيها ، أو أن تحجر عليها ، أو أن تحدد لها سبيلا دون غيره . وحق الإختلاف الذى يعنى - حرية الاختيار شرط أساسى لمعنى المواطنة فى الدولة المدنية . وهو معنى يلزم عنه حق الاجتهاد الدينى من ناحية ، وحق الانحياز إلى تأويل دينى سواه ، ولكنه لا يعنى - بالقطع - إلغاء حق الآخرين فى أن يختلفوا فى الدين ، أو يخالفوا التأويل الدينى الرسمى داخل جماع التأويلات التى تنتمى إلى دين واحد .

من هذا المنظور ، تقف الدولة المدنية موقفا مناقضا للتعصب بحكم بنيانها الفكرى الذى ينطوى على حق الاختلاف وحرية الاجتهاد . وألفاظ التكفير والتحريم والتجريم لمن يختلف معنا فى الرأى أو يخالفنا فى الاجتهاد غير واردة فى هذه الدولة المدنية ، لأن المخالفة كالخلاف لحمة بنيانه سداه الحرية التى تنبنى على احترام اختيارى الذى هو الوجه الآخر لاحترامى اختيار غيرى . وللأسف فإن هذا الاحترام غير وارد فى صميم البنية التى ينطوى عليها مفهوم الدولة الدينية ، وغير وارد عند دعاتها . إن بنيتها تقوم على أن المختلف معادٍ بالضرورة ، والمغاير واقع فى الضلالة حتما . والتعصب الذى يلزمها قرين التسليم المطلق بالصواب المطلق لتأويلات القائمين عليها . ودعاتها الذين

تحميهم الديمقراطية وتصونهم هم أول من ينقلب على هذه الديمقراطية فى التعامل مع خصومهم . ولذلك نرى المفارقة اللافتة فى تعاملهم مع من يقر لهم بحقهم فى الاجتهاد والاختلاف حين لا يقابلون هذا الإقرار بمثله ، بل بنقيضه الذى ينفى كل مختلف عنهم أو معهم إلى حظيرة البدعة والضلالة ويسلبه صفة المواطنة . والواقع أن هذه الدولة الدينية التى يتحدث عنها دعاتها لا وجود لها حقيقيا خارج ممارساتهم أو ممارسات أمثالهم من البشر الذين لا عصمة لهم .

ويعنى ذلك أن هذا النوع من الدولة الدينية يقوم على مفارقة لافتة لا تفارقها مرواغة التسمية ، فهى دولة بشرية من حيث مصالح مجموعات القائمين عليها ، ومن حيث الأهداف المدنية التى تسعى إلى تحقيقها فى الاقتصاد والسياسة ، ومن حيث إن النصوص الدينية التى تستند إليها لا تتأدى تفسيرا أو تأويلا إلا بواسطة بشر لا عصمة لهم ولا قدرة على التجزد من مصالحهم أو مصالح من يعملون فى خدمتهم تأويلا وتفسيرا .

ويمكن القول إنه لا حضور محايدا لهذه النصوص بعيدا عن هذا النوع من التفسير والتأويل الذى يصنع شبكة هائلة متباينة الخواص ، مختلفة الاتجاهات ، متصارعة الأهداف ، تنسرب فى وعينا الثقافى أو لا وعينا على السواء ، فلا نرى النصوص الدينية نفسها إلا من خلال هذه الشبكة المتناصّة من التفسيرات والتأويلات ، وبواسطة عدساتها

المتغايرة العناصر والخواص ، تلك العدسات التى لا نتمكن معها من الرؤية المحايدة قط ، أو من الرؤية التى تغدو معها العين وحيدة فى حضرة الوجود الأصلى للنص ، بعيدا عن أى تأثير لاحق ، فلا وجود لهذا النص ـ فى وعينا ولا وعينا الثقافى على السواء ـ بعيدا عن علاقات لانهائية من تناص التفسيرات والتأويلات التى تراكمت عبر صراع الفرق والطوائف المتعددة ، وطوال زمن انقسامها الحاد الذى أدى ـ ولايزال ـ إلى أن يكفر بعضها بعضا ، وإلى أن يخص كل منها نفسه بالمعرفة التى ينفيها عن غيره ، وبالنجاة التى يحتكرها دون سواه ، استنادا إلى التفسير الشائه لحديث الفرقة الناجية الذى يقول : تفترق أمتى على بضع وسبعين شعبة كلها فى النار إلا واحدة .

ومع ذلك يزعم الداعون لهذا النوع من الدولة أنها « دينية » ، ويؤكدون وصفها بهذه الصفة ، قاصدين ـ فيما يبدو ـ إلى عدة أمور : أولها إضفاء طابع القداسة على هذه الدولة ، وذلك بعملية مخايلة توقع ما يتسم به الأصل المتأول على الفرع المتوهم . وثانيها إضفاء قداسة دينية الطابع على القائمين على هذه الدولة ، ومن ثم ينفى صفاتهم البشرية التى تقبل الإصابة والخطأ إلى مستوى الغياب ، وإبراز وجودهم المعصوم إلى مستوى الحضور . ويترتب ثالث هذه الأمور على ثانيها ، كما يترتب ثانيها ـ بدوره ـ على أولها ، ويتصل بتأكيد مبدأ الإجماع الناجم عن السمع والطاعة للقائمين على هذه الدولة . ويرتبط

هذا المبدأ بإخراج المتمردين عليه ، أو المخالفين له ، من دائرة الفرقة الناجية التى هى دائرة الدين (المؤول) التى غدت دائرة للمواطنة .

ويتكشف هذا النوع من الدولة ، فى هذا المجال ، عن تسلطية قمعية لا تفارقه فى كل عملياته المعرفية . فليس سوى مصدر وحيد للمعرفة ، فى هذا النوع من الدولة ، ووجه واحد للحقيقة ، هو ما ينتجه القائمون عليها بتأويلاتهم التى يخايلون بقداستها ، وذلك بواسطة آليات تتحول بها المعرفة المقصورة على قوم دون أقوام إلى سلطة قمعية بدورها ، سلطة تنغلق معها كل المنافذ المغايرة ، أو توصف بصفات التحريم والتكفير التى تحول دون الاقتراب منها ، أو تقبر حيث لا تراها عين أو تنالها يد . وإذ تنتقل صفة الواحدية من الفرقة الناجية (فى مقابل غيرها) إلى الواحد الذى يقف على رأسها ، فى نوع من وحدة العلة ، فإن الصفة نفسها تقع على المعرفة التى تكتسب خاصية النفور من تعدد الأبعاد أو اختلاف المنتجين ، وخاصية التحريم للحوار والمغايرة والخروج على المعهود ، وخاصية الاتجاه الواحد الذى يهبط من الأعلى إلى الأدنى ، وأخيرا خاصية النقل الذى ينفى العقل ، والتسليم الذى لا يقبل الشك ، والتصديق الذى يرفض السؤال . وتتقلص علاقات هذه المعرفة فى علاقة واحدة هى علاقة المفرد الأعلى بالجمع الأدنى ، كما تغدو علاقة التلميذ بالأستاذ ، أو علاقة المريد بالقطب ، هى الوجه الآخر لعلاقة الرعية براعيها ، منه الأمر وعليها السمع والطاعة ، وهو ،

وحده ، أو من يفوضه ، حارس الإجماع ومركزه ، وقطب الوحدة ومحورها ، وصوت الحقيقة ومجلاها ، وواهب المعرفة وحارسها .

والتعصب هو المبدأ الأساسى الملازم لهذا النوع من الدولة ، والعقال الذى يعقل كل فعل من أفعال معرفتها التى تغدو سلطة تصادر الاختلاف والتعدد والعقل والتجريب ، فتغدو سلطة قسر . والتعصب - لُغةً - ينطوى على معنى القسر ، كما ينطوى على معانى الإجماع الذى لا يقبل الاختلاف أو المغايرة ، واليبس الذى يناقض غضارة الليونة ، والثبات الذى ينفر من التغير . وذلك من قولهم :

عَصَبَ الشيء بمعنى شده ، وعصب الناقة بمعنى شد فخذيها لتدرّ ، وعصب القوم به اجتمعوا وأحاطوا به، وعصب الريق بالفم بمعنى يبس عليه ، وعصب الرجل بيته أقام فيه لا يبرحه . والعلاقة اللغوية بين « عَصَبَ » و« تَعَصَّبَ » هى البعد الدلالى الذى يغدو فيه « التعصب » تسليما بإجماع نقلى ، وتصديقا ثابتا لكل ما ينقل من « عَصَب » الجماعة أو « المُعَصَّبُ » فيها الذى « تُعَصَّبُ » به أمور الناس ، أى ترد إليه وتدار به . وقريب منه « العصبة » الحاكمة من حوله .

وإذا كانت « العصبية » تعنى الرجوع إلى الأصل العرقى للقبيلة ، وجعله معيارا للتحسين والتقبيح بين أبنائها من ناحية ، وبينهم وغيرهم من أبناء القبائل الأخرى من ناحية ثانية ، ومن ثم معيارا لإيقاع التراتب بين البشر بوجه عام ، فإن هذا المعنى العنصرى يتجلى على

المستوى الفكرى فى العودة إلى الأصل الاعتقادى (الموازى للأصل العرقى) الذى يتأوله من يدعو إليه ، وتحويل القرب منه أو الالتصاق أو الاتحاد به إلى معيار موجب لإثبات القيمة ، وتحويل البعد عنه إلى معيار سالب لنفى القيمة . القيمة الموجبة هى العودة إلى جذر واحد ترتد إليه الأشياء كما ترتد المعلولات إلى علتها الأولى فى حركة متقهقرة دوما . وكما تنطوى دلالة هذا الجذر على معنى الواحدية ، ينطوى التعصب به أو التعصب له على معنى الإجماع الذى لا يقبل الخرق ، والتصديق الذى لا يقبل الشك ، والتسليم الذى لا يقبل الاختلاف . والمسافة جد يسيرة بين ذلك كله و« التعصب » الذى تنطوى دلالته على معنى عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب واحد ، أو بناء على الثبات على أصل واحد ، أو الاعتصاب بسيد واحد تُرد إليه أمور الناس وتُدار به وحده دون سواه ، وذلك بالقدر الذى « يعتصب » السيد بالناس من حوله ، ليصيروا عصبة له ، تماما كما يعتصب بالتاج على رأسه مستكفا به فى ملكوته المطلق ، أو فى تأويله الذى يغدو مطلقا بدوره .

هذه الدلالات المتشابكة للتعصب تجد ما يوازيها ويدعمها فى الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التى نتوارثها ، خصوصا ما تنطوى عليه هذه الأبنية من عناصر تلح على الإجماع وترفض الاختلاف ، وتقرن الدخول إلى « الفرقة الناجية » بالتسليم بالأولوية المطلقة لما تراه الجماعة ، أو

تتعصب له أو تتعصب به فى آن . وإذ تنفى هذه العناصر وجود الفرد وحضوره ، على مستوى حقه فى اختيار معرفته ونوع مجتمعه ، فإنها تصادر قدرته التى يستند إليها هذا الحق ، وذلك من خلال تأكيد مبدأ الاتباع الذى هو العلة القريبة للتعصب ، فالاتباع يعنى تقليد السف مطلقا ، وإضفاء القداسة على كل ما انتهوا إليه بوصفه الأصل المحتذى . والخروج على هذا الأصل بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار . ولامجال للتمييز بين البدع فى هذه الدائرة ، فالبدعة هى الفعل الذى لم يكن فابتدع ، والأغلب فيها أنها تصادم السلف بالمخالفة ، ومن ثم تخالف الشريعة التى لابد من إيقاع الاتحاد بينها والسلف تقديسا لمبدأ الاتباع الذى يقول أصحابه : قف حيث وقف القوم وقل بما قالوا ، وكف عما كفوا . ومن ذلك قولهم : عليكم بالطريق فالزموه ولئن أخذتم يميناً ، وشمالا لتضلن ضلالا بعيدا.وفى إطار هذا المبدأ ، كان جمهور السلف من أهل الاتباع والنقل يكرهون المخالفة بوجه عام ، وينفرون من كل مبتدع وإن كان جائزا ، حفاظا للأصل الذى هو الاتباع ، فيما ينص ابن تيمية فى « تلبيس إبليس » .

ما الذى يعنيه الوقوف فى المعرفة حيث وقف القوم ، والالتزام بطريق واحد : الخروج عليه ضلال بعيد ؟ إنه يعنى إلغاء حق الاختلاف فى المعرفة بكل أنواعها ، وإلغاء حق الاجتهاد بكل أشكاله ، وإلغاء حق « المواطنة » بكل ما يترتب عليها أو يلزم عنها ، فلا معنى للمواطنة ـ فى

الدولة المدنية الحديثة ـ لو سلبناه مضمونه الذى يمايز بين المواطن الحر والتابع المذعن بحق الاختلاف والخروج على الإجماع . ويعنى ذلك ، بالمثل ، إلغاء نسبية المعرفة ، فقد ضل من قال إنه ليس للأشياء أو المعارف حقيقة واحدة فى نفسها ، وإن الحقيقة نفسها متعددة الأبعاد ، وإنها ـ كالنص ـ حمالة أوجه ، مغزاها عند كل قوم حسب ما يراد منها . إن الحقيقة واحدة فى التصورات الاتباعية التى ورثناها والتى يستند إليها دعاة الدولة الدينية فى هذا الزمان . الحقيقة ذات وجه واحدة عادة . لا يصل إليها العقل ابتداعا ، ولا تغتنى بالحوار والجدل ، فهى معطى جاهز ، لا يقبل التغيير أو الزيادة أو التطور ، وسرها مقصور على من يتحدث باسمها اتباعا ، والتسليم بها واجب كالطاعة لمن يتأولها ويحفظ واحدية وجهها . وإذا كان الخروج على ما أظهره السلف منها أو المؤول لها ضلالة ، فالتعصب لها نجاة من هذه الضلالة ، لأن الاتباع الذى هو نقل وتقليد ليس سوى الوجه الآخر للتعصب الذى هو رفض للتسليم بحق الآخر فى الحضور . يضاف إلى ذلك أن الإيهام بنجاه المتعصب ، فى مقام الاتباع والنقل ، يلزم عنه التسليم بنوع من القمع الذى لابد أن يمارسه المتعصب على من يخالفه . أعنى أنه مادام المتعصب يبدأ من التسليم بأنه فى الفرقة الناجية ونقيضه فى الفرق الضالة ، وما دام يقرن النجاة بالإيمان والضلالة بما يفضى إلى الكفر أو الكفر ذاته ، فإن عنف المتعصب فى

التعامل مع المختلف عنه يغدو قرين إلغاء هذا المختلف على مستويات الحضور الفكرى والجسدى معا . وفى ممارسة هذا اللون من العنف يتوهم المتعصب اقترابه من الأصل الذى يتعصب له ويرد إليه أمره .

هل نقول إن التعصب بدرجاته هو الوجه الآخر من المتصل الذى يبدأ بالتطرف وينتهى بالإرهاب ؟ إن الأمر كذلك بالفعل ، فالتطرف - كالتعصب - قبول بغير دليل ، نقل بغير شك ، تسليم دون سؤال ، رجوع حَدىّ إلى أصل ثابت ، إلغاء لأى حضور مغاير ، رفض لكل ما يغاير جنسه . بعبارة أخرى ، المتطرف هو المتعصب الذى يصل إلى الحد أو الطرف الذى لا يرى فيه سوى ما استقر فى وهمه ، فلا يجاوزه إلى غيره ولا يقبل سواه والذى يقرن رفضه بإلغاء وجود الآخر المغاير ، وذلك بفعل قمعى هو الحد الذى يقضى به على الآخر فكريا وماديا ، فالإرهاب هو التطرف حين يجسده الفعل . وإذا كان كلاهما طرفى متصل واحد فإن كليهما يلزم التعصب ويترتب عليه ، حين يفضى التعصب إلى القمع الذى يبدأ باستخدام الكلمة وينتهى باستخدام القنبلة ، دون تردد أو مراجعة أو مساءلة .

والمتطرف كالمتعصب ، كلاهما شبيه - فى حده الأقصى - بيورجى فى رواية أمبرتو ايكو « اسم الوردة » - سيد الدير ، خازن المعرفة الذى لم يكتف باحتكارها ، بل جاوز الاحتكار إلى تحريمها ، وجاوز التحريم إلى الحكم بالإعدام على كل من يقترب مما حرمه ، فانتهى به الأمر إلى حرق

الدير الذى أراد أن يصونه ، وتدمير المعرفة ـ المكتبة التى أراد أن يحميها من الهراطقة ـ لكنه قبل أن يموت ، نتيجة ما اقترفه ، يستمع إلى عبارات نقيضه الذى يؤمن بمبدأ « التسامح » ، دى باسكارفيلى ، التى تقول :

الشيطان ليس أمير المادة ، الشيطان هو صلف الفكرة ، هو الإيمان دون ابتسام ، هو الحقيقة التى لا يعتورها الشك . الشيطان قائم لأنه يعرف أين يذهب . ويذهب دائما إلى المكان الذى انطلق منه .

٤ ـ التعصب والاستبداد

التعصب حالة معرفية تنطوى فيها الذات على ما أدركته ، وترفض أن ترى سواه ، أو تمنح غيره حق الوجود ، فوجود ما تؤمن به هذا الذات دون مراجعة أشبه بوجودها نفسه ، وضع من الاكتفاء الذاتي الذى يستغني عن كل ما عداه ، ولا يتقبل أى مغاير له . وبقدر ما تنطوى الذات على إيمان مطلق بما تراه ، فى هذه الحالة المعرفية ، فإن إيمانها به يتضمن معنى الإطلاق الذى ينفى نسبية المعرفة وإمكان الخطأ ، فالمعرفة التى تنطوى عليها هذه الذات معرفة اليقين الذى لا يقبل الخطأ أو يعترف به ، والاكتفاء الذى لا يتصور الزيادة أو يقرها ، والتصديق الذى لا يقبل السؤال أو يسمح له بالوجود ، والجزم الذى يرفض الشك ويرى فيه مظهرا للنقص . إنها معرفة الإجابات المحسومة ابتداءا ، المدركة سلفا ، معرفة النهايات المغلقة ، والأفق المنطوى على ما فيه ، والبعد الواحد . إنها معرفة حدية ، إطلاقية ، يقينية ، ثبوتية ، وحيدة الاتجاه ، لا تعرف الحوار أو السؤال أو التشكك . وحضورها الذاتي مكتف بنفسه بعيدا عن حضرة الآخر الذى لا يسهم فى وجودها ، ولا يملك سوى أن يتقبلها تقبل السلب .

إن الآخر بالنسبة إلى هذه الحالة المعرفية هو المتلقى الأدنى الذى لابد أن يقع موق المصدّق ، المسلّم ، المـذعن ، المتقبل ، المؤمن ، المتيقن ، المقلد . وعلاقته بمن يرسل المعرفة أشبه بعلاقة المرآة بما تعكسه ، دون أن يكون لها شأن فى صنعه أو تكوينه أو تشكيله ، فالمستقبل يتقبل ما ينزل عليه ، أو ينعكس ، ليعيد إنتاجه فى عملية سلبية ، تتضمن معنى التقليد والتصديق فى آن . وكما يحدث على سطح المرآة ، يأخذ المستقبل من المرسل صفاته ، ويعيد نقلها أو إرسالها إلى الآخرين . وذلك بالمعنى الذى يتوالد معه التعصب ، ويتكاثر ، حين ينقله المستقبل له ، والمذعن لحالته المعرفية ، إلى غيره .

وبالقدر الذى يستجيب له هذا الغير إلى هذه الحالة المعرفية يعيد إنتاجها ، فى آلية أشبه بآلية المقتولين القتلة التى تحدث عنها صلاح عبد الصبور فى شعره ذات مرة .

والاختلاف فى منظور هذه الحالة المعرفية هو النقص ، الخلل ، عدم السواء ، الخروج على القاعدة ، البدعة ، الضلالة ، الإثم ، المعصية ، الخيانة ، الانحراف أو التحريف . ولا نهاية لصفات الإدانة التى تسقطها هذه الحالة المعرفية على الاختلاف الذى هو نقيضها ، والآخر المختلف الذى يحمل بذرة فنائها . وإذا كان التشـابه والاتحـاد والإجماع مرادفات للتصديق واليقين والاقتناع ومـوجبات للمـديح والصفات الإيجابية ، فى هذه الحالة المعرفية ، فإن التشابه يعنى إلغاء

نقيضه بما لا ترى معه الذات العارفة بسوى نفسها ، أو صورتها التى تدنى بشبيهها إلى حال من الاتحاد ، فى كل فعل من أفعال معرفتها . والاتحاد يعنى ما تسقط به هذه الذات حضورها أو صفات حضورها على غيرها فإذا هو إياها . والإجماع إلغاء للهويات الفردية فى سبيل هوية واحدة أصلية هو الهوية الأولى التى تغدو أشبه بالعلة الأولى التى تتولد عنها كل المعلولات أو تتكاثر عنها كل الصور .

وليست صفات التشابه والاتحاد والإجماع بعيدة عن صفات التقليد والاتباع والنقل ، فى هذه الحالة المعرفية ، فالتقليد هو قبول للآخر دون دليل ، والاتباع تصديق دون شك ، والنقل تكرار للمنقول دون إضافة . وبالقدر الذى تغدو به هذه المرادفات صفات للحالة المعرفية التى ينطوى عليها التعصب فإن هذه الصفات يمكن أن تكون نتيجة للتعصب وسببا له فى آن ، فالعلاقة بينها وبينه أشبه بالعلاقة بين العلل والمعلولات التى تتبادل المكانة فى عملية متشابهة الأثر فى كل الأحوال .

وإذا تصورنا هذه الصفات بوصفها صفات ملازمة لثقافة سائدة فى مجتمع من المجتمعات ، فإن هذه الثقافة يمكن أن تؤدى إلى سلطة سياسية تسلطية تنبنى على الحالة المعرفية للتعصب الذى تنطوى عليه هذه الثقافة ، وتعيد إنتاج هذه الحالة بواسطة أجهزتها الايديولوجية فى الوقت نفسه . أعنى أنه بقدر ما تنتج الثقافة السائدة العناصر المكونة لبنية وعى النخبة الحاكمة ، فإن النخبة الحاكمة تعمل على إشاعة

العناصر نفسها بواسطة الأجهزة الايديولوجية للدولة التسلطية .

والمسافة جدُّ قصيرة بين التعصب ، بوصفه حالة معرفية سائدة فى ثقافة من الثقافات ، والتسلط بوصفه علامة من علامات طبائع الاستبداد التى تحدث عنها عبد الرحمن الكواكبى فى كتابه التأسيسى الذى نشره فى مطلع هذا القرن . وأكاد أقول إن « التعصب » هو الوجه الآخر لطبائع « الاستبداد » فى عملة واحدة ، لا ينفصل وجهها الثقافى عن وجهها السياسى ، أو فى دولة واحدة تدعم أبنية الثقافة السائدة فيها الأجهزة القمعية التى تتدعم - بدورها - بما تشيعه أجهزتها الايديولوجية من عناصر الثقافة التى تنطوى على التعصب الذى هو الوجه الآخر للتسلط .

وإذا كان الجذر اللغوى للتعصب يقوم على معنى الثبات والرجوع إلى أصل ثابت لا يريم فإن الاستبداد يقوم على معانى مقاربة لا تفارق الانفراد والغلبة والاكتفاء الذاتى . ولقد عرف عبد الرحمن الكواكبى الاستبداد - لُغةً - بأنه اقتصار المرء على رأى نفسه فيما ينبغى الاستشارة فيه . وقرن الاستبداد بمجاوزة الحد ، لأن المستبد لا يرى حاجزا ابتداء ، ويتحكم فى شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدى فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها من النطق بما يختلف معه . ولذلك فهو مكتف بما يراه عن الآخرين ، ويرفض

اختلافهم بالقدر الذى يفرض ما يراه عليهم . وإذا كان كـل من الاستبداد والتعصب نقيضا للتسامح ، وإلغاء لحق الاختلاف ، فإن كليهما قائم على التسليم بأن الحق مع مدعيه (المتعصب أو المستبد) .

والمسافة بين التسليم بهذا الحق وفرضه على الآخرين هى المسافة بين السبب ونتيجته ، وذلك بالمعنى الذى يصل التعصب والاستبداد فى قران واحد بالتطرف والإرهاب . وإذا كان التطرف هو الاستجابة الفردية لكل من التعصب للرأى والاستبداد به ، حين تتحول هذه الاستجابة من الآلية الدفاعية إلى الآلية الهجومية ، فإن الإرهاب هو الناتج الطبيعى لكلا الأمرين ، سواء على المستوى الفردى الذى يصل معه المستبد أو المتعصب إلى الحد الأقصى الذى يفرض ما يراه على الآخرين قمعا ، أو على المستوى الجمعى للمجموعة أو الدولة التسلطية التى تفرض ما تتعصب له أو تستبد به على الآخرين بواسطة وسائلها وأجهزتها القمعية .

ومن المهم أن نلاحظ ، فى هذا السياق ، ما ينقله الكواكبى عن المحررين السياسيين من « الإفرنج » الذين تضافرت آراء أكثرهم على أن الاستبداد السياسى متولد عن الاستبداد الدينى ، وأنه إذا لم يكن الأمر كذلك فلاشك أن الاستبدادين أخوان أو صنوان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان ، والمشاكلة بينهما ظاهرة فى أن أحدهما حاكم فى عالم القلوب والآخر متحكم فى مملكة الأجساد . وإذا

كان الكواكبى يدافع عن تراثه الدينى بتأكيد أن القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والمساواة بين الناس ، وأن النزعة الإسلامية الأصيلة مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية ، فإنه يرد البدع التى شوهت الأديان إلى الاستبداد ، ويرى أن العلاقة بين الاستبداد السياسى والتعصب الفكرى وثيقة جدا ، فالناظر المدقق فى تاريخ الإسلام يجد للمستبدين من الخلفاء أفعالا مريعة فى إطفاء نور العلم ، ويضرب المثل على ذلك بما فعله الاستبداد الذى حجر على العلماء الحكماء أن يفسروا قسمى الآلاء والأخلاق من القرآن تفسيرا مدققا ، لأنهم كانوا يخافون مخالفة رأى السلف القاصرين فى العلم ، فيكفرون ، ويقتلون . ويرى الكواكبى أنه لو أطلق عنان البحث وحرية الرأى والتأليف لكان لأمم المسلمين شأن غير الشأن وحال غير الحال .

وأحسب أن وعى الكواكبى بأن التعصب فى المعرفة هو الوجه الفكرى للاستبداد السياسى هو الذى جعله يلح على علاقة التضاد بين الاستبداد والعلم ، فيذهب إلى أن المستبد لا يخفى عليه أنه لا استبداد ولا اعتساف مالم تكن الرعية من أمته حمقاء تخبط فى ظلامة جهل وشبه عماء . ويؤكد الكواكبى أن المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراءها حكمة حماس تعقد الألوية أو سحر بيان يحل الجيوش . وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة ، وإنما

يتلهى بها المتهوسون للعلم ، فإذا نبغ فيهم البعض ونالوا شهرة بين العوام لا يعدم المستبد وسيلة لاستخدامهم فى تأييد أمره وسد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد .

ولكن المستبد يرتعد من علوم الحياة وأخبار الحكومات المدنية ، فيما يقول الكواكبى الذى يلح على ما تقوم به العلوم من مقاومة الاستبداد ، خصوصا الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم السياسة المدنية والتاريخ والخطابة الأدبية وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم . ويقال ، بالاجمال ، بنص عبارة الكواكبى ، إن المستبد لا يخاف من العلوم كلها بل من التى توسع العقول وتعرف الإنسان ما هو الإنسان وما حقوقه وهل هو مغبون ؟ وكيف الطلب ؟ وكيف النوال ؟

وإذا كان المستبد يكره أمثال هـذه العلوم التى يتحـدث عنها الكواكبى لنتائجها ، فإن الكواكبى يضيف بعدا جديدا إلى هذا الكره ، عندما يؤكد أن المستبد يستحقر نفسه كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علما ، ولذلك لا يجب أن تقع عينه إلا على من هو أدنى ، أو على من يتصاغر أمامه مدعيا أنه الأدنى . وقد قال ابن خلدون قديما : « فاز المتملقون » . ووضع علماء البلاغة الذين استمالهم الاستبداد من القواعد ما يعلمون به البلغاء كيفية الاتضاع فى حضرة الحكام المستبدين ، ذلك لأن الرئيس والملك لا يحب أن يرى أحدا من أتباعه فوقه ، فيما يقول صاحب « البرهان فى وجوه البيان » ، ومتى رأى أحدا

منهم قد فضله فى حال من الأحوال نافسه وعاداه ، وأحب أن يضع منه . وفى عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهم البوار .

ولقد دفعت مثل هذه الأقوال الكواكبى إلى القول إن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان ، كل استبداد يسعى جهده ـ بما ينطوى عليه من تعصب ـ فى إطفاء نور العلم وحصر المواطنين فى حالك الجهل . وذلك فى مقابل العلماء الذين ينبتون فى مضايق صخور الاستبداد وجنادل تعصبه ، ويسعون جهدهم فى تنوير أفكار المواطنين . والغالب أن رجال الاستبداد ـ كأهل التعصب ـ يطاردون رجال العلم ، وينكلون بعقول الاستنارة والتنوير ، وذلك ليخلو الجو لكل ما يستند إليه استبداد الدولة وتعصب القائمين عليها والمشايعين لها .

والواقع أن الكواكبى يزيد الكشف عن العلاقـة المتبادلـة بين الاستبداد والتعصب ، على المستوى المعرفى ، حين يتحدث عن الصلة بين الاستبداد والأخلاق ، مؤكدا ما ينتهى إليه الاستبداد من أثر فى الأميال الطبيعية ، والأخلاق الحسنة ، وذلك بما يشيعه من ألفة الرياء والنفاق عند المواطنين ، وضعف الثقة بالنفس ، وتقلص القدرة على الابتكار ، واختلاط القيم . الاستبداد يسلب الراحة الفكرية ، فيضنى الأجسام فوق ضناها بالشقاء فتمرض العقول ويختل الشعور فيما يقول الكواكبى . والبسطاء من المواطنين هم أكثر الناس تأثرا بهذه الآفات ، إذ يصل مرضهم العقلى إلى درجة قريبة من عدم التمييز بين الخير والشر

فى كل ما ليس من ضروريات حياتهم الحيوانية . وإذ يتغلب الاستبداد على الأذهان الضئيلة فإنه يشوش عليها الحقائق ، بل البديهيات ، كما يهوى ، فتميل الأذهان إلى الاستبداد وتقبل عليه كما تقبل الهوام على النار وتترامى عليه . ويقول الكواكبى إن المطالع اللبيب لكتابه ممن لم يتعب فكره فى درس طبيعة الاستبداد قد يستريب فى أن الاستبداد يقوى على قلب الحقائق . ويرد الكواكبى على هذا القارىء اللبيب بقوله : نعم .. الاستبداد يقلب الحقائق فى الأذهان ، حتى إنه قد مكن بعض القياصرة والملوك من التلاعب بالأديان تأييدا لاستبدادهم . وقد وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم، وجاء الاستبداد فقلب الموضوع وجعل الرعية خادمة للرعاة كأنها خلقت لأجلهم ، فقبلوا وقنعوا . وقد قبل الناس من الاستبداد ما ساقهم إليه من اعتقاد أن طالب الحق فاجر ، وتارك حقه مطيع ، والمشتكى المتظلم مفسد ، والنبيه المدقق ملحد ، والخامل المسكين هو الصالح الأمين . وقد اتبع الناس الاستبداد فى تسميته النصح فضولا ، والشهامة عتوا والإنسانية حماقة ، والرحمة مرضا . كما جاروه على اعتبار أن النفاق سياسة ، والتحيل كياسة ، والدناءة لطف ، والنذالة دماثة .

ويمضى الكواكبى قائلا إن ما يثير الدهشة حقا هو استجابة العقلاء إلى الاستبداد وليس البسطاء ، فما أكثر المؤرخين الذين يسمون المستبدين بالرجال العظماء ، وما أكثر من تحدثوا عن الاستبداد

بوصفه فضيلة . إن المستبد لا يمكن أن يكون عادلا ، فيما يذهب الكواكبى ، ذلك لأن الجمع بين الصفتين جمع بين نقيضين لا يلتقيان . وكما لا يلتقى العلم والاستبداد كذلك لا يلتقى العلم والتعصب إلا فى ممارسة من يرى فى المعرفة وجها آخر من الاستبداد ، وفى التعصب معنى آخر لقداسة العودة إلى أصل .

هل نقول إن هذا البعد الأخير يدخلنا إلى المنطقة التى لابد أن تنبنى بها الدولة الدينية على التعصب الاستبداد ؟ أحسب أن الأمر كذلك وإن لم يقله الكواكبى ، فالدولة الدينية بالمعنى الذى نسمعه فى هذه الأيام ، والممارسات التى نراها رؤية العين ، ليست سوى التجسد المادى لتعصب بعينه ، لتأويل بشرى بعينه ، لنصوص دينية بعينها ، والنظر إلى هذا التأويل بوصفه التأويل الوحيد الذى يطابق الحقيقة المطلقة . والمسافة بين هذا النظر وممارسته هى المسافة بين الجانب النظرى والجانب العملى من التعصب والاستبداد فى آن ، بالمعنى الذى يتجسد به الفكر المتعصب فى دولة مستبدة بالضرورة ، وتغدو الدولة ـ بدورها ـ تحققا عينيا لايديولوجيا لا تفارق معنى التعصب ابتداء . وإذا كانت مثل هذه الدولة تنفى صفة الدين عن كل من يختلف عنها فى تأويل النصوص نفسها ، تعصبا ، فإن القائمين على هذه الدولة والمتابعين لها على السواء لن يترددوا فى الحجر على هؤلاء المخالفين ، استبدادا ، والفتك بهم قمعا لغيرهم وإرهابا .

لنقل من الكواكبى إن « طبائع الاستبداد » بشرية فى نهاية الأمر ، وإنها لا ترتبط بدولة دينية أو دولة مدنية إلا من حيث الصفة البشرية للقائمين على هذه الدولة أو تلك . فى حالة الدولـة الدينيـة يتحكم المستبدون من حكامها فى أتباعهم باسم تأويلهم البشرى للدين ، مما ينفى عن هذه الدولة صفتها الدينية ابتداء ، ويجعل منها مجرد وعاء تبريرى لمصالح بشرية بعينها ، مصالح تحاول أن تكتسب من قداسة الدين ما يبرر تسلطها الاستبدادى باستعارة اسمه أو صفته . وفى حالة الدولة المدنية يتحكم المستبدون من حكامها فى أتباعهم تحكما مماثلا ، بتحويل ما يستندون إليه أو يدعون إليه إلى ما يشبه التأويل الدينى فى تأبيه على السؤال أو الشك ، وذلك فى حال تغدو معهـا دوجماطية المعتقد السياسى قرينة سلفية التأويل الذى يتأبى على المراجعة ويرفضها بمقتضى طبائع الاستبداد التى ينبنى بها .

وسواء قامت الدولة المدنية على تسلطية عسكرية أو على ديكتاتورية مطلقة ، أوتوقراطية أو غير أوتوقراطية ، فإن النتيجة واحدة فى كل الأحوال ، حيث يشيع الاستبداد السياسى روح التعصب فى الثقافة ، ويشيع روح التعصب السائد فى الثقافة طبائع الاستبداد فى الحكم ، وذلك فى متوالية لا يكف طرفاها عن التفاعل إلا بأن ينقطع أحـد الطرفين ، وتدخل العلاقة نفسها فى حالة مغايرة .

هذه الإشاعة المتبادلة أشبه بالصور المتكررة على مرايا متقابلة

متوازية ترسل الصور وتستقبلها على أسحطها التى تعكس وتتلقى الانعكاس فى آن . بعبارة أخرى ، إذا كانت الأجهزة الايديولوجية للدولة التسلطية تشيع بين الناس أفكارها المصاحبة لـلاستبداد ، وتبريراتها التى تدعمه فإنها تشيع ـ فى الوقت نفسه ـ طرائقها العقلية فى إدراك الأشياء ، وتقبل المعارف . ومن ثم تشيع آليات التعصب التى تستكين إلى التسليم القَبْلى والإجماع المسبق ، ولا تفارق الأصـل الواحد أو الإجماع المفروض من أعلى ، وترفض الاختلاف ، وتسترِيب بالمغايرة .

هكذا تتم أدلجة المواطنين الواقعين تحت تأثير هذه الأجهزة ، ويتم تشكيل وعيهم بما تنطوى عليه رسائلها ، ويعاد بناء ذاكرتهم الثقافية بما يدعم هذه العملية من الأدلجة ، وينبعث من التراث ما يتناسب معها ويدعمها . وعندئذ ، يتحول المواطنون أنفسهم إلى مرايـا عاكسـة للاستبداد والتعصب بمستوياته المعرفية والسياسية على السواء . وتتأكد نزعة بطريركية فى المجتمع على كل مستوياته . وتغدو ثقافته السائدة قرينة الصوت الواحد ، وذلك بالقدر الذى يتحول به حاملو هذه الثقافة إلى أدوات قمع لما يغاير منطوقاتها أو مقولاتها .

وإذ نعود إلى ثنائية العامة والخاصة القديمة فى هذا السياق نستمع إلى نفور الخاصة من أصحاب الرأى المغايـر ، أو أبناء الطليعـة المختلفة ، من العامة . ذلك لأن العوام بحكم ماهم عليه من أمية فى

مجتمعاتنا التى يغلب عليها التخلف ، وبحكم خضوعهم أكثر من غيرهم للأجهزة الايديولوجية للدولة بسبب أميتهم ، يـرتبطون بـالجوانب التقليدية النقلية الاتباعية من الثقافة ، ويعيدون إنتاجها لا شعوريا على نحو يجعل منهم قوات المستبد وقوته فيما يقول الكواكبى الذى يتحدث عن العوام على هذا النحو :

« العوام هم قوات المستبد وقوته ، بهم عليهم يصول ، وبهم على غيرهم يطول ، يأسرهم فيتهللون لشوكته ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة ، ويهينهم فيثنون على رفعته ، ويغرى بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته ، وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه إنه كريم ، وإذا قتل ولم يمثل يعتبرونه رحيما ، ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب ، وإن نقم علية بعض الإباة قاتلوهم كأنهم بغاة » .

هذه الكلمات التى قالها الكواكبى تستعيد تراثا مريرا من النفور من العامة الذين أدلجتهم الأجهزة الايديولوجية للدولة المستلطة فى تراثنا كله ، ومن ثم جعلت منهم قوة ضاربة معادية للعقلانية والاستنارة والاختلاف والتجريب باسم أقانيم النقل والتقليد والاتباع التى تشربها وعيهم ولا وعيهم الثقافي على السواء .

ومن المؤكد أن عنف الاستجابة القمعية التى أظهـرها العـوام المؤدلجون إزاء المختلفين عن الرأى السائد ، تعصبا واستبدادا على

السواء ، هو المسئول عن النفور المضاد الذى انطوى عليه كل دعاة الخروج على السائد النقلى فى التراث . ابتداء من واصل بين عطاء المعتزلى الذى يروى عنه قوله : « ما اجتمعت العامة إلا ضرت » ، وقوله : « ألا قاتل الله هذه السفلة ، توادّ من حادّ الله ونبيه ، وتحادّ من وادّ الله ونبيه ، وتذم من مدحه الله ، وتمدح من ذمه الله » .

والمرارة التى نطق بها واصل تذكر بنظيرها فى بيتى صالح بن عبد القدوس الذى قال :

وإن عناء أن تفهمّ جاهلاً
ويحسب جهلاً أنه منك أفهمُ
متى يبلغُ البنيانُ يوماً تمامَهُ
إذا كنتَ تبنيهُ وآخر يهدمُ

وهى مرارة تتصاعد إلى عصر عبد الرحمن الكواكبى فى مطلع هذا القرن . ومن الواضح أنها لن تنقطع عند مفكرى الطليعة الذين يستشعرون خطر الأدلجة التى تجعل من الأميين قنابل موقوتة للعنف الذى ينفجر فى المختلفين عن المعرفة التقليدية السائدة أو الدولة التسلطية التى تستند إلى هذه المعرفة التى تستند - بدورها - إلى التعصب والاستبداد معاً .

ولايقتصر هذا الخطر فيما يبدو - على طوائف من الأميين وحدهم ، فمن الواضح أن الآلية التى ينعكس بها التعصب أو الاستبداد ، معيدا

إنتاج نفسه فى العقول التى تتلقاه وتتقبل الثقافة المنتجة له ، لا تقتصر على العوام الأميين بل تجاوزهم إلى المثقفين التقليديين الذين يعيدون إنتاج ثقافة الاتباع وشروطها العقلية المنطوية على صفات التعصب والاستبداد فى آن .

هذه الآلية هى التى تفسر العداء الجديد فى مجتمعاتنا ، والنفور من الاجتهاد ، والخوف من السؤال ، والاستجابة العدوانية إلى المغاير ورد الفعل القمعى على المختلف ، والانفضاض العدائى على التجريب والحداثة ، وكل ما يتنافر مع ثقافة الاتباع والنقل . وتلك آلية تصل بين التعصب والاستبداد فى متصل واحد ، متصل يصل المغاير بالمنهى عنه دينيا ، ويقرن المخالف بالمحجور عليه سياسيا ، ويجمع ما بين نهم التكفير والخيانة فى المتصل نفسه الذى يتحول به التعصب إلى تطرف والاستبداد إلى إرهاب . والواقع أن الحالات التى نراها شاهدا على هذه الآلية كثيرة متعددة .

٥ـ التسامح والدولة المدنية

النقيض الجذرى لمبدأ التعصب الذى تقوم عليه الدولة الدينية هو مبدأ « التسامح » الذى يرتبط بإحدى القيم الأساسية فى الدول المدنية الحديثة . وكلمة « التسامح » ليست جديدة تماما فى السياق ، فهى قديمة نسبيا ، وترتبط بترجمة كلمة Toleration أو Tolerance اللتين تدلان على السياسة التى يتجمل بها المرء فى التعامل مع كل مالا يوافق عنيه ، ويصبر عليه ، ويجادل فيه بالتى هى احسن ، ويتقبل حضوره بوصفه حقا من حقوق المخالفة ، ولازمة من لوزام الحرية التى يتقوم بها معنى « المواطنة » فى الدولة المدنية الحديثة . ولحسن الحظ فإن الجذر اللغوى للترجمة العربية « سمح » يؤكد الدلالة الأصلية ، ويرتبط بمعانى العطاء والرحابة والقبول والصفح ولين الجانب والتساهل ، ومن ثم يؤكد حق المغايرة ، وتدور دلالته حول تقبل وجود الآخر المخالف ، ومن ثم مجادلته بالتى هى احسن والانطلاق من انه ليس أدنى أو أقل لأنه « آخر » او « مختلف » .

والواقع أن تقبل هذه الدلالة للتسامح وإعمالها بوصفها قاعدة من قواعد السلوك إنما هو مبدأ يستند إلى أصلين أساسيين لابد من

الإشارة إليهما فى فهم دلالة « التسامح » . الأول : معرفى ، يرتبط بالتسليم بنسبية المعرفة ، والتسليم بأنه ما من أحد يحتكرها أو يمتلكها كاملة ، أو يستطيع القول الفصل فيها . وانطلاقا من هذا التسليم يصبح حق الاختلاف بين الناس مقبولا ، بوصفه لازمة منطقية ترتكز على تعدد المداخل إلى المعرفة ، واختلاف أدواتها ووسائلها التى تتباين بتباين أوجه الحقيقة التى لا يحتكرها أحد ، ولا يعرفها طرف إلا فى حدودها النسبية القابلة للتغير والنماء والتطور .

وإذ تعنى نسبية المعرفة الصفات البشرية الملازمة للبشر الذين ينتجونها حتى فى دائرة المعرفة بالنصوص الدينية التى لا توجد مستقلة عن عقول البشر الذين يتلقونها فهما وتفسيرا وتأويلا ، فإن هذه النسبية تقرن المعرفة باحترام العقل الذى لا يعرف لنفسه حدا أو حقيقة نهائية فى اكتشاف العالم ، واحترام العلم الذى لا يكف عن التقدم واكتشاف سبل السيطرة على الطبيعة ، ومن ثم تأكيد نسبية المعرفة العقلية فى الوقت نفسه .

هذا الأساس المعرفى لا ينفصل عن الأساس السياسى الاجتماعى الذى يتقوم به معنى الحرية فى الدولة المدنية الحديثة ، حيث يؤكد هذا المعنى أن المواطنة تعاقد يقوم على احترام حرية الفرد فى ممارسة حقوقه الطبيعية والمدنية ، فى كل مستوياتها الاعتقادية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية . ولا شك أن هذا الاحترام يبدأ بحق

المخالفة ، ومن ثم تأكيد مبدأ « التسامح » فى علاقة الفرد بفكر غيره ، أو علاقة الدولة بفكر الفرد ، وقبل ذلك كله علاقة المؤسسات الدينية بالفرد . وإذا لم يكن للمخالفة معنى فى غيبة « التسامح » فلا معنى لهذا المبدأ أو ذاك فى غيبة معنى المواطنة الذى تكفله حقوق الفرد فى الدولة .

لقد اكتسبت هذه الحقوق دلالاتها المتميزة فى عصر التنوير ، واقترنت بالدعوة إلى الممارسة الديمقراطية لحرية الفكر ، على النحو الذى لا يسمح لطرف بالحجر على طرف آخر فى فكره ويحرر الأفراد أنفسهم من سلطة « المؤسسة الدينية » أو « المجموعة الدينية » التى تحتكر تفسير الحقيقة الدينية وتتناولها بما يخدم مصالحها أو تحالفاتها البشرية ، وتمارس سياسة توزيع صكوك الغفران أو لعنات الحرمان على من تراه قريبا من تفسيراتها المؤولة أو بعيدا عنها .

والحقيقة أن مبدأ « التسامح » حتى فى هذه الدائرة لا يناقض الدين فى ذاته ، على الأقل فى تأويلاته العقلانية ، وإنما يناقض قمع المؤسسة البشرية التى تستغله فى فرض سطوتها . يضاف إلى ذلك أن التسامح الذى ينطلق من التسليم بنسبية المعرفة لابد أن ينطلق ، فى الوقت نفسه ، من التسليم بالنسبية البشرية نفسها ، فلو كان البشر كاملين هذا الكمال المطلق لما أصبح التسامح ضروريا أو ممكنا ، فيما يقول فلاسفة التنوير ونقله عنهم تلامذتهم العرب المحدثون .

لقد انبثق مبدأ « التسامح » ، أساسا ، من عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ، وتكاملت صياغته الفلسفية على أيدى فلاسفة التنوير الكبار ، أمثال جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) وفولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) وبيركلى (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) وكونديلك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) وغيرهم ، أى أنه مبدأ يرتبط بعصر الثورة الفرنسية ، وبداية الانتفاضات الكبرى ، والتمرد على السلطة التقليدية فى مسائل الدين والسياسة ، وتسليط الإنارة على ظلمات الجهالة ، وإضاءة معنى الحرية ، وانفتاح مدى النظر إلى العالم واستبدال العقل بالسحر والخرافة ، وتنوير الحقيقة بالملاحظة المتكررة والعقل ، وصياغة مفهوم التقدم الذى غدا معيارا يتسنير به الحكم على الفعل الإنسانى .

وكما آمن العديد من فلاسفة الاستنارة بالمدى الذى يمكن أن يصل إليه تحقيق هذا المبدأ ، وممارسته ، كتبوا عنه وأصلوه ودافعوا عنه . وأشهر هؤلاء جون لوك الذى كتب أكثر من « رسالة بخصوص التسامح » Letter Concerning Toleration ، أحكم فيها صياغة الأفكار التى أصبحت شائعة فيما بعد .

ولقد كتب جون لوك الرسالة الأولى وطبعها باللاتينية لأول مرة ، خلال السنوات التى قضاها فى هولندا هاربا من الحكم الاستبدادى فى انجلترا ، ثم ظهرت الرسالة بالانجليزية فى السنة التى عاد فيها لوك إلى وطنه عام ١٦٨٩ . وأدخلته الرسالة بدورها ، فى سلسلة من الرسائل

المتبادلة والمناظرات التى استمرت سنوات طويلة مع البيشوب ستيلنجفليت Stillingfleet بيشوب وورشستر . وتوفى جون لوك وهو يكتب الرسالة الرابعة فى ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤ ، وطبع الجزء الذى أنجزه منها بعد وفاته عام ١٧٠٦ بينما طبعت الرسالة الثانية والثالثة فى حياته عام ١٦٩٠ ، بعد عام واحد من ظهور الطبعة الانجليزية للرسالة الأولى ، ومن المؤكد أن الإلحاح على مبدأ « التسامح » لا ينفصل عن الصراع الذى خاضه جون لوك ضد تسلطية الحكم المطلق (الأوتوقراطى) من ناحية ، وتسلطيه التعصب التى مارستها الكنسية من ناحية ثانية ، وذلك بالمعنى الذى يجعل من رسائل « التسامح » التى كتبها جون لوك جانبا لا ينفصل عن دراسته المهمة بعنوان « مقالتان فى الحكم المدنى » التى ترجمها ماجد فخرى إلى اللغة العربية ونشرتها اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (المنبثقة من « اليونيسكو ») فى بيروت عام ١٩٥٩ .

لقد كان اهتمام جون لوك بالتسامح الدينى فى المحل الأول ، ومواجهة القيود التى تفرضها الكنيسة على التفكير ، أو التبرير الدينى للحكم بدعوى الحق الألهى ، ولكن هذا الاهتمام كان جانبا لا ينفصل من تفكير الاستنارة العام عند لوك ، وقسما من إيمانه بأن المجتمع المدنى لا يتقدم إلا على أسس الحرية والعقلانية . وكان هذا الاهتمام مرتبطا ـ فى الوقت نفسه ـ بمحاربة هذا الفيلسوف « نظرية الحق

المقدس » وتبريره وجود الحكومة المقيدة وما يرتبط بها من مبادىء الليبرالية الحديثة بوجه عام .

ولذلك انطوت رسائله عن « التسامح » على دفاع قوى عن المبادىء الليبرالية التى تؤصل التسامح وتؤسسه وتحميه فى آن . وكانت البداية هى تأكيد أنه ليس من حق أى ملك أو عاهل أن « يحكم » استناداً إلى حقيقة دينية ، فليس فى قدرة الدولة أن تتبين حقيقة المعتقدات ، وليس من وظيفتها انقاذ أوراح الناس بل حماية مصالحهم . إن الدولة لا توجد إلا لحماية مواطنيها وصيانة حقوقهم ، فهذا هو أساس التعاقد الذى تقوم عليه ، وهو الأساس نفسه الذى لا يسمح لها باستخدام القوة إلا لصيانة هذه الحقوق وحمايتها من كل محاولات الاعتداء عليها ، ومنها ممارسة الحق الطبيعى للحرية الذى يلزم عنه مبدأ التسامح . وإذا كان التعاقد مع الدولة يتضمن صيانة حرية أفرادها على مستوى التعامل معها ، فى إطار مفهوم الدولة المدنية التى تقوم على الفصل بين القوى ، وإطار المجتمع المدنى الذى يقوم على التسامح ، فإن هذا التعاقد مرة أخرى ، يؤكد الحرية نفسها على مستوى التعامل مع الكنيسة أو السلطة الدينية أو حتى التعامل بين الأفراد ، حين يتعلق الأمر باختلاف العقيدة .

وقد انتشرت أفكار لوك بعده ، ووجدت ما يؤكدها عند فلاسفة التنوير الفرنسيين ، ولكنها انتقلت من المجال الدينى إلى المجال

الأخلاقى الاجتماعى مع كتابات الفليسوف الانجليزى جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) فى سياقة من سياقاتها ، خصوصا ما طرحته هذه الكتابات عن قضية العلاقة بين القانون والأخلاق ، وما ينبغى أن تقترن به هذه العلاقة من أبعاد متميزة لمارسة مبدأ التسامح على المستوى الاجتماعى .

ومهما يكن من أمر ، فإنه إذا كان مبدأ التسامح قد انبثق من هذا الأصل التنويرى ، واكتملت صياغته الفلسفية على أيدى التنويريين الكبار ، منذ أواخر القرن السابع عشر ، فإن هذا المبدأ يظل يخايل كل من يتحدثون عن الدولة المدنية أو المجتمع المدنى الذى يصون الحقوق الطبيعية لأفراده ، وعلى رأسها الحرية ، والذى يؤكد قيم العقلانية والمعرفة العلمية ، ويؤسس لتقدمه الإبداعى فى كل المجالات على أساس من حق أفراده فى الاختلاف ، ولذلك أصبحت الاجتهادات الحديثة ، بوجه عام ، تميل إلى توسيع آفاق التسامح لا لتشمل كل ما هو مخالف روحيا أو أخلاقيا فحسب ، بل كل ما هو مخالف سياسيا واجتماعيا فى آن .

لعل فرح انطون أول من أفاض فى تراثنا الفكرى الحديث فى بسط هذا المبدأ بوصفه أساس المدنية الحديثة من ناحية ، وبوصفه القاعدة التى ينطلق منها الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ، ذلك الفصل الذى ينظر إليه فرح انطون بوصفه آلة مبدأ التسامح ووسيلته معا .

وكان ذلك حين دخل فرح انطون فى مناظرة مع محمد عبده مفتى الديار المصرية حول ما كتبه الأول عن ابن رشد فى مجلة « الجامعة » فى مطلع هذا القرن ، وهى مناظرة أفضت إلى ضرورة تحديد معنى الدولة المدنية وعلاقتها بمبدأ التسامح . وبقدر ما كان فرح انطون يؤكد مبدأ التسامح ، فى هذه المناظرة التى تعددت أطرافها ، كان محمد رشيد رضا يؤكد مبدأ التعصب الذى تصور أنه خير وقاية من شرور الدولة المدنية .

وفى مجال الرد على ذلك ، يتوقف فرح انطون طويلا عند مبدأ التسامح الذى كان يطلق عليه « التساهل » . ويبدأ فرح انطون بمحاولة تعريفه . ويقول إن هذه الكلمة دخيلة فى اللغة العصرية الجديدة وإننا نعرف معناها باصطلاح الفلاسفة الذين يشير التساهل عندهم إلى أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الدينى لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق . وإذا كان الله يشرق بشمسه على الأشرار والأخيار فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولا يضيّق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده . فليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أيا كان ، لأن هذا لا يعنيه . والإنسان من حيث هو إنسان فحسب ، بقطع النظر عن دينه ومذهبه ، صاحب حق فى كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها . وهذا الحق لا يكون من يوم أن يدين

الإنسان بهذا الدين أو بذاك بل من يوم أن يولد ، ذلك لأن هذا الحق من الحقوق الطبيعية . والإنسانية هى الإخاء العام الذى يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء .

ولايمكن للتساهل أو التسامح ، بهذا المعنى ، أن يوجد إلا فى دولة مدنية ، ولا يمكن أن يكتمل هذا المعنى أو يتحقق إلا بالفصل بين السلطتين المدنية والدينية . ويتصل بهذا التحديد لمعنى (التساهل) التسامح على وجه الخصوص ثلاثة أفكار ملازمة يؤكدها فرح انطون . أولها أن السلطة الدينية (البشرية) بحكم طبيعتها لا تقدر على هذا (التساهل) التسامح ، ذلك لأن غرضها مناقض لغرضه على خط مستقيم ، فتتبنى على التعصب . ومن ثم تعتقد اعتقاد جازما أن الحقيقة فى يدها وحدها ، وأن قواعدها وتعاليمها هى الحق الأبدى الذى لا يداخله أقل شك ما عداه كفر وضلال . وذلك وضع يترتب عليه أن القائم على أمر هذه السلطة الدينية لا يكون أمامه إلا أن يضغط على غير قومه ليدخلهم فى معتقده ترغيبا أو ترهيبا ، أو أن ينظر إلى من هو خارج دائرة معتقده نظرة أقل من نظراته إلى من فى داخل هذه الدائرة . وعلى ذلك تتآلف فى بناء الأمة فئات يفصل بينها التمييز ، منها عزيزة ومنها ذليلة ، فيسقط الحق الإنسانى الذى تقوم عليه الدولة المدنية والمجتمع المدنى على السواء .

ويؤكد فرح انطون الفكرة الثانية الملازمة للفكرة السابقة بقوله إن

الحرية بوصفها حقا طبيعيا للإنسان فى أن يعتقد ما يشاء ، يترتب عليها حق آخر هو حق الإنسان فى أن لا يعتقد ما يشاء ، والسلطة الدينية التى تنبنى على التعصب لا يمكن أن تقبل ذلك إلا إذا قدمت الشرع المدنى .

أما الفكرة الثانية والأخيرة التى يضيفها فرح انطون فترتبط بتقدم الفكر وأثره فى تكييف المعرفة والتقدم إلى آفاق باهرة . وهى آفاق لا يمكن أن تحقق إلا بالتسامح (التساهل) ابتداء ، وذلك بالمعنى الذى يجعل التسامح سبيلا إلى إنسانية المجتمع المدنى وتقدمه الذى لا ينقطع على السواء . ولذلك لا تزدهر العلوم ولا تتقدم إبداعات المجتمعات إلا إذا كانت منطوية على معنى التسامح ودلالته .

هذه الأفكار الأساسية التى بسطها فرح انطون بذرة سرعان ما تفرعت عنها أفكار أخرى فى الثقافة العربية الحديثة ، فكانت أساسا لتأصيل مفهوم المجتمع المدنى فى هذه الثقافة ، وتأكيدا للترابط الوثيق بين مستقبل الثقافة العربية وممارسة أبنائها للتسامح أو التساهل الذى استهل الحديث عنه فرح انطون .

٦ ـ التسامح ومناخ الابداع

ما كتبه فرح أنطون دفاعا عن التساهل الذى جعله مرادفا للتسامح (Toleration) كان ، بأكثر من معنى ، دفاعا عن حق الاختلاف الذى هو المقدمة الطبيعية لحيوية الاجتهاد وحرية الإبداع على السواء . لقد كان فرح أنطون يحلم بما أطلق عليه اسم « الإنسانية الجديدة » التى لا تعرف التمييز بين البشر على أساس من الأجناس أو المعتقدات أو الثروات ، والتى يغدو فيها العدل الوجه الآخر للعقل ، والتى لا ينفصل فيها معنى التقدم عن الإيمان بالقيمة الحاسمة للعلم فى صنع المستقبل . وكان هذا الحلم هو الأساس الفكرى الذى انطلق منه فرح أنطون فى روايته التى أهملها مؤرخو الرواية العربية إهمالا فادحا . أعنى رواية « أورشليم الجديدة » وهى رواية عكرت على معناها الأفكار السائدة فى عصر الدولة التسلطية للمشروع القومى ، لما تنطوى عليه الرواية من تأكيد لمعنى الديمقراطية ، وحق الاختلاف ، وحرية الفكر ، وإعلاء دور الفرد الذى لا يشعر بالتناقض بين تقديس حريته الخاصة وسعية إلى تأكيد أفق الحضور الخاص بالمستقبل العادل لأبناء أمته .

ولقد قُبِرَتْ الرواية فى الوقت نفسه بسبب الطغيان القاهر لثقافة

النقل والاتباع التى سادت الوطن العربى ، والتى كانت الحكومات العسكرية والتسلطية دعما لها بأكثر من معنى . ومن ثم لم يكن الوقت مهيئا لإعادة النظر إلى رواية فرج أنطون التى تهاجم قداسة الإجماع فى سبيل التعدد ، وتنفى السطوة المطلقة للوحدة فى سبيل التنوع ، وتنتقل من منظور التشابه الذى يلغى الهوية الفردية إلى مفاهيم الاختلاف التى تؤكد الحضور الفردى فى كل الأحوال . وقد شارك فى تكثيف الظلام على هذه الرواية وأمثالها شيوع النزعة الجمالية بمعناها الساذج الذى يقرن الجمال بنموذج شكلانى أرسطى مطلق ، يجاوز الزمان والمكان ، دون أن يربط القيمة الجمالية بالوظيفة الحيوية التى يقوم بها العمل الإبداعى فى محيطه الثقافى . ولقد سادت فكرة « الرواية الفنية » نتيجة هذه النزعة ، ورسخت مجموعة من التعاليم (عن بناء الحبكة والشخصية ومشاكلة الواقع) التى أسهمت فى تقليص الدائرة الإبداعية للفن الروائى ، وأعلت من شأن المحاكايات الواقعية على الموازيات الرمزية التى تأخذ شكل التمثيل الكنائى (الأليجورى) ووظائفه .

ورواية « أورشليم الجديدة » من هذا النوع الأخير ، فهى رواية من روايات التمثيل التى أبدعتها بلاغة المقموعين التى بدأت من « كليلة ودمنة » وامتدت إلى « أولاد حارتنا » ولم تتوقف عند « الزينى بركات »

أو « الحّوات والقصر » وغيرهما . وكما يحدث فى رمزية التمثيل التى ينطوى عليها القص فى بلاغة المقموعين فإن رواية فرح انطون تبدى ظاهرا وتخفى باطنا ، وتقول على مستوى الدال ما لا يفهم إلا بتعدد المدلول ، وتبرز الممثل به لتنتقل منه إلى الممثل عليه . والبؤرة فى الفعل الرمزى للرواية كلها مبدأ التسامح الذى أطلق عليه فـرح أنطون مصطلح التساهل .

ويبرز هذا المبدأ بطريقة غير مباشرة من وراء الأحداث والشخصيات التى تتحول إلى أقنعة ينطق المؤلف المضمن من خلفها ليوصل رسالة محددة تقول إن التسامح هو الطريق الوحيد للمستقبل فى أورشليم الجديدة ، وإن أورشليم الجديدة هى الوطن العربى الذى لابد أن تتآلف فيه الأديان والمعتقدات وتتجاوب على أساس من احترام حق الاختلاف ، وإن العدل هو الوجه الآخر للعلم .. فى صياغة تضاريس العهد الآتى للأمة التى ننتسب إليها ، وإن العقل لا النقل هو أساس المعرفة التى تهدف إلى تقدم هذه الأمة ، والتسامح مناخ الإبداع الذى هو شرط المستقبل ومفتاح أبوابه المغلقة .

هذه الرسالة ينطقها صوت المؤلف المضمن الكامن وراء قناع الشيخ ميخائيل ، وهو يحدث تلميذه الفتى عن الإنسانية الآتية الجديدة ، تلك التى تتكشف عنها رؤياه ، فيرى الإنسان يسير فى البر والبحر والهواء

بسرعة الطير ، ويرى البشر يتخاطبون من قارة إلى قارة كأنهم فى غرفة واحدة ، ويرى الحكومات تخجل أمام الله والناس ، وكل شبر فى الأرض يحرث ويزرع وينبت خيرات لسكان الأرض ، والضغائن والأحقاد بين عناصر البشر المختلفة تخمد ، والطب يطيل عمر الإنسان إلى ما بعد المائتين ، وكل الأمم المتصارعة والشعوب المتعادية تعيش فى سلام كأنها أخوة فى عائلة واحدة .

لا أريد أن أناقش رواية فرح أنطون تفصيلا لكن حسبى القول إن ما أنطوت عليه من تأكيد لمبدأ « التسامح » كان البداية التى أثمرت ما بعدها فى متصل يبدأ بفلاسفة التنوير الأوروبيين فى القرن الثامن عشر ، ويرجع القهقرى ليستعين بالتراث العقلانى لفلاسفة الإسلام تأصيلا ، ويصعد إلى كل منجزات القرنين التاسع عشر والعشرين حوارا مع العالم ، ولا يكف لحظة عن صياغة مفهوم ذى خصوصية عربية تفاعلا مع واقع خاص .

والمسافة فى المجال الزمنى لحركة هذا المتصل بين ما كتبه فرح أنطون فى مطلع هذا القرن وما يكتبه المثقفون العرب الآن هى المسافة بين ماضى المتصل وحاضره ، فى معركة واحدة ، بدأت ولم تنته مع كل أشكال التفكير المعادية للتسامح والكارهة لمناخ الإبداع فى الوقت نفسه .

ومن الطريف أن الهجوم الذى انصب على رواية فرح أنطون فى وقتها لم يختلف عن الهجوم الذى لم ينفك على « أولاد حارتنا » وغيرها فى وقتنا ، خصوصا ما نحن فيه من أيام تشهد تراجعات كثيرة عن معنى التسامح ودلالته .

لهذا السبب كتب مصطفى سويف عالم النفس الشهير فى مصر مدافعا عن معنى التسامح مرة أخرى ، فى مطلع العام الماضى مكررا ، دون أن يدرى ، بعض أطروحات فرح أنطون الذى يشترك معه فى جذرية الإيمان بأن التسامح هو الشرط الأول لأنطلاق عملية الإبداع . وإذا كان فرح انطون بدأ من فلاسفة الاستنارة فى القرن الثامن عشر فإن مصطفى سويف يبدأ من انجازات علم النفس الاجتماعى وبحوث الشخصية التى ازدهرت منذ أواسط الخمسينيات فى الولايات المتحدة وأوربا . وإذ يحدثنا مصطفى سويف عن الشروط الاجتماعية للإبداع فإنه يؤكد أهمية « التسامح » ويصله بطبيعة السلوك الذى يقوم أساسا على التقبل الإيجابى للاختلاف ، أى أن أتقبل حقيقة أن « الآخر » يختلف عنى فى الرأى وفى الاتجاه ، وأن أشكِّل سلوكى آخذا فى الاعتبار هذه الحقيقة التى لابد أن تقترن بحقيقة أخرى مؤداها ضرورة الحفاظ على التعاون مع هذا الآخر ، لأن كلينا مضطر إلى العيش المشترك فى حقل اجتماعى واحد . وإذا كان إدراك هذه الحقيقة مولدا لما يصطلح عليه باسم « السلوك الاجتماعى التكاملى » فإن غيابها

يفضى إلى نقيض هذا السلوك ، أى السلوك التسلطى القمعى الذى يهدف إلى محو ما يميز الآخر ، أو إلغاء ما يجعله متفردا ، ومن ثم تحويل هذا « الآخر » أو حتى « الأنا » إلى صورة مكررة من كل من يقوم بفعل التسلط القمعى على « الأنا » أو « الآخر » على السواء .

إن التسامح - فى هـذا المجال - هـو الشرط الأول بين الشروط الاجتماعية للإبداع ، فيما يؤكد مصطفى سويف ، الذى يرى - بحق - أن أى شائبة تصيب مناخ التسامح لا تلبث آثارها أن تصيب المواطنين عامة والمبدعين خاصة بنوبات من الشعور بالتهدد قد تكون قاضية على الدوافع الإبداعية والسلامة النفسية . وتلك نتيجة تؤدى إلى تقلص الطاقة الدافعية الملازمة للإبداع وموتها شيئا فشيئا . ولعل حساب الاحتمالات أن ينبئنا بأن حجم الاصابات التى تحيق بالبراعم ، فى هذه الحالة ، يفوق كثيرا حجم ما يصيب الأزهار والثمار .

وإذا تحولنا من قاموس علم النفس الاجتماعى إلى قاموس السياسة وجدنا أن مفهوم التسامح يتحول علما وعملا إلى مفهوم الديمقراطية ، فيما يذهب مصطفى سويف الذى يحلل مفهوم الديمقراطيـة على محورين ، أولهما محور علاقة الحاكم بالمحكوم : أو السلطة بالمواطن . والثانى محور علاقة المواطن بغيره من المواطنين . المحور الأول تحكمه علاقات تدور حول مفهوم « الحرية فى مقابل القهر » بينما المحور الثانى تحكمه علاقات تدور حول مفهوم « التراضى فى مقابل التناحر » .

وإذا كان المحور الأول يشير إلى علاقة الدولة بالمواطنين وما ينبغى أن توفره لهم من ضمانات وشروط اجتماعية واقتصادية تكفل لهم حرية الإبداع ، وتيسر لهم أدواته ، فإن الشرط السياسى يحقق كمال هذه العلاقة التى ينبغى أن تقوم على « تسامح » الدولة مع مواطنيها ، ومن ثم تقبلها لاختلافهم معها واحترامها لاجتهاداتهم المغايرة لاجتهاداتها ، وتقبلها لمبدأ تداول السلطة الذى هو لازمة سياسية من لوازم تسامح الدولة مع مواطنيها .

وإذا كان المحور الثانى يجاوز العلاقة السياسية التى تصل بين الدولة والمواطن إلى العلاقة الاجتماعية الثقافية التى تصل بين المواطن والمواطن ، فإن هذه العلاقة الثانية غير منفصلة عن الأولى ، بل هى صدى لها ومرآة عاكسة لأحوالها ، والعكس صحيح بالقدر نفسه ، لكن البؤرة فى هذا المحور بؤرة ثقافية بالدرجة الأولى ، حتى فى اتصالها بالبؤرة السياسية للمحور الأول ، ومن ثم فهى بؤرة ترتبط بالميراث الروحى والفكرى الذى يصل بين الأفراد والقيم السلوكية التى ينطلقون منها . ولا شك أن غلبة تراث النقل على تراث العقل من ناحية ، وغلبة النفور من الأسئلة المفتوحة والتغيير الذى ينطوى على مغامرة من ناحية ثانية ، علامة من علامات الثقافة التى تعمل على تثبيط دوافع الإبداع ، من حيث ما تؤكده هذه الثقافة من كراهية للمغاير والمختلف والسؤال المفتوح ، ومن حيث ما تدعمه من تعصب للمتشابه والمتكرر

والمتحد والثابت والمجمع عليه . هذه الثقافة تعادى الإبداع بالضرورة لأنها لا تنطوى على شرطه الأساسى وهو التسامح ، ومن ثم فإنها لاتشيع التراضى فى المستويات الاجتماعية للاختلاف الواقع بين الأفراد ، بل تنقل هذا الاختلاف من مبدأ التراضى الذى تتقبل به الذات اختلاف الآخر عنها ، بوصفه ظاهرة طبيعية ، إلى مبدأ التناحر الذى يجعل الاختلاف ، مجرد الاختلاف ، مظهرا من مظاهر العداوة أو علامة من علامات الاسترابة .

وسواء كنا نتحدث عن هذا المحور أو ذاك ، فإن علاقة السلطة بالمواطن فى الدولة لا تختلف عن علاقة الفرد بالآخر فى المجتمع فى التحليل النهائى ، بمعنى أنها علاقة لا يمكن أن تؤدى إلى ازدهار الطاقة الخلاقة للإبداع إلا إذا كان مبدؤها الفاعل هو التسامح الذى لابد أن يحكم كل المستويات الممكنة للعلاقات الفردية أو الجماعية . وسواء كنا نتحدث ، مع مصطفى سويف ، عن الحرية فى مقابل القهر أو التراضى فى مقابل التناحر فإننا نتحدث عن حرية الإبداع الذى يعنى ، جذريا ، الخروج على السائد ، والبحث عن حلول بديلة ، والذى يبدأ دائما بأن يتمسك أصحابه المبدعون بوجهات نظرهم المخالفة للجماعة ، وأن يحاولوا تحقيق ذواتهم المبنية على هذه المخالفة . هكذا كانت بدايات المبدعين جميعا . كوبر نيكوس فى النصف الثانى من القرن السادس عشر . كبلر فى القرن السابع عشر . جاليليو فى بداية

القرن السابع عشر . هارفى ، وغيرهم . ولاشك أن جميع قصص الإبداع متكررة فى عناصرها الأساسية : حساسية مرهفة لإدراك ما ينطوى عليه الرأى أو الاعتقاد أو المنظور الشائع من ثغرات تجعله غير مقنع . تمسك من المبدع بمقتضى حساسيته بوجهة نظره المخالفة للشائع . يمضى المبدع فى طريق إبداعه إلى أن يثبت صحة شكوكه ويبلورها فى وجهة نظر محددة . حدث هذا فى تاريخ تقدم العلوم جميعا ، الفلك والطبيعة والبيولوجيا والعلوم النفسية والاجتماعية ، كما حدث فى تاريخ الفنون والآداب وتاريخ التكنولوجيا أو تاريخ الاختراعات . إن جميع قصص الإبداع تبدأ بالاختلاف ، وتكتمل بالتسامح الذى لابد أن يقابل هذا الاختلاف ، أو التعصب الذى يرفض الاختلاف والذى لا تكف الطاقة المبدعة عن مواجهته بما تنطوى عليه من مرونة وأصالة وطلاقة ومثابرة ، وتلك نتيجة تؤكد أنه إذا كان الإبداع ضرورة اجتماعية لا غنى للمجتمع عنها ، خاصة فى هذا العصر الذى نعيشه ، عصر نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين الذى سنراه بعد سنوات قليلة ، فلابد من العمل على خلق الشروط الاجتماعية اللازمة لتوفير الحد الأدنى لهذه الضرورة فى حياتنا .

مؤكد أن صياغة أفكار مصطفى سويف تختلف عن صياغة أفكار فرح أنطون فبينهما ما يقرب من قرن .. ولكن ما يصل بين المفكرين

عميق فى دلالته وإيحائه . وإذا نظرنا إليهما فى سباق المشكلات التى يعانيها مشروع النهضة العربية ، أو سياق الأسئلة التى يطرحها الفكر العربى الحديث ، وجدنا أن مشكلات النهضة التى نواجهها لم يتم حلها جذريا بعد ، وأن الأسئلة الأساسية لازالت مطروحة تبحث عن إجابة حاسمة يقبلها الواقع . أما الدلالة الموجعة فى مغزاها فهى أن الغاية التى سعى إليها فرح أنطون عندما تحدث عن « التساهل » هى نفسها الغاية التى يسعى إليها مصطفى سويف وهو يدعو إلى « التسامح » بعد تسعين عاما . إنها الغاية التى لم يستطع مشروع النهضة العربية أن يحققها فى اكتمالها الذى يجعل من ممارسة الحرية الوجه الآخر من ممارسة التسامح بوصفهما شرطا للإبداع ومناخا له فى آن .

٧ ـ عن التجريب والدولة المدنية

كنت اقرأ كتاب على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » . لا أذكر عدد المرات التى رجعت فيها إلى هذا الكتاب ، لكن لفت نظرى هذه المرة الفقرة الختامية من الكتاب ، حيث اخص على عبد الرازق النتائج التى توصل إليها وهى أن «الخلافة» ليست فى شىء من الخطط الدينية ولا القضاء أو غيره من وظائف الحكم ومراكز الدولة كلها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها لأنه (أى الدين) لم يقرها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى « أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة » شأنها فى ذلك شأن تدبير الجيوش الإسلامية ، وعمارة المدن والثغور ، ونظام الدواوين ، لا شأن للدين بها ، وإنما يرجع الأمر إلى العقل والتجريب .

لقد استوقفتنى الجملة الأخيرة طويلاً ، خصوصا ما ورد فيها عن « العقل والتجريب » لا لأن دلالة الجملة تكمل أطروحة على عبد الرازق عن « الحكم المدنى » الذى تأثر فيها بأفكار الفيلسوف الانجليزى جون لوك ، ولا لأنها تكشف عن إيمان صاحبها بالدور الذى يقوم به العقل فى تأويل تراثه ليخرج من دائرة الاتباع والتقليد ، ولا لأنها تبين عن نزعته الإنسانية التى تقيس الشاهد على الغائب ، من الزاوية التى تربط

أحكام العقل بتجارب الأمم فكل ذلك معروف ، أدركه بعض من قرأوا كتاب على عبد الرازق ، ووضعوه فى سياقه من إنجاز النخبة الليبرالية التى آمنت بالتنوير .

ما لفت نظرى فى الجملة هو ما ينطوى عليه مفهوم « الحكم المدنى » من إيمان بالتجريب ، من حيث هو مسعى للعقل فى تأسيس قواعد التمدين بوجه عام وعلاقات المجتمع المدنى بوجه خاص ، فالتجريب ـ فى الجملة ـ يرتبط بالخروج على الإطار السائد المتعارف عليه من قبل ، والذى يسلم به الجميع اتباعا وتقليدا ، والبحث عن صيغ جديدة ، تجيب عن أسئلة قديمة وتطرح أسئلة جديدة فى الوقت نفسه . ولا يفارق التجريب معنى الخروج على الاجماع ، فى هذا السياق ، ومعنى البدعة التى لا تجعل من شيوع الفكرة سبيلاً إلى قبولها ، أو تصدق تصديقا نقليا ما يقوله عامة العلماء وعامة المسلمين ، بل تبدأ بالشك بوصفه سبيلاً إلى اليقين ، وتؤسس للمعرفة بوصفها تنطوى على مغامرة العقل الذى لا يكف عن اختبار كل ما سبقه وامتحانه ، والذى لا يتوقف عن تقديم إجابات جديدة عن أسئلة قديمة ، ولا يتردد فى طرح أسئلة جديدة على إجابات الأسئلة القديمة ، فهو عقل لا يركن إلى السكون ، ولا يذعن إلى ما يحبس رغبته المتقدة فى أن يسوغ الناس أملا فى حياة يصنعونها على أعينهم ابتداعا لا اتباعا .

والتجريب قرين العقل فى هذا السياق ، من حيث دلالتهما على

الأساس الفكرى الذى ينهض عليه المجتمع المدنى ، ونوع المعرفة التى يوصلها ويشيعها بين أفراده .وإذا كان التجريب يعنى الخروج الدائم على كل قاعدة تمنع العقل من أن يجاوز نفسه بنفسه ، ليؤسس قدرته على الكشف الدائم ، ومن ثم حريته وقدرته على اختيار موضوع معرفته وفعله على السواء ، فإن العقل نقيض النقل ، وتوتره فى صياغة السؤال الذى يتجدد به يؤكد تناقضه مع كل تقليد ينطوى على الإذعان إلى المعرفة النقلية . وذا كان الإذعان إلى هذه المعرفة الجاهزة ، وتصديق المتوارث منها ، هو الوجه المعرفى للتقليد ، فإن هذه المعرفة النقلية ، بدورها ، هى الوجه الآخر للممارسة السياسية الاجتماعية فى المجتمعات التى تصادر حق الأختلاف ، وتؤمن بالاتباع لا المشاركة . إن التصديق قرين التسليم فى هذه المجتمعات . والتقليد هو الوجه الآخر لضرورة الطاعة والحقائق ذات البعد الواحد التى يقرها أولو الأمر ويحتكرون معرفتها وتأويلها ، حقائق مطلقة لا تتعدد أوجهها أو تتسم بالنسبية ، فالتعدد بدعة والنسبية ضلالة . والحكم المطلق فى السياسة قرين الوجه الواحد للمعرفة فى هذه المجتمعات ، والوجه الواحد للمعرفة ، بدوره ، قرين حتمية الاجماع بمعانيه السياسية والاجتماعية ، ونقيض لحق الأختلاف أو مبدأ التعدد أو حتى التسليم بالمغايرة .

وأتصور أن الشيخ على عبد الرازق عندما أكد ضرورة « العقل

والتجريب » فى كتابه ، ووصل هذه الضرورة بحتمية تطبيق الفكر السياسى للمسلمين فى الإفادة من تغير « تجارب الأمم وقواعد السياسة كان يؤكد ما ينطوى عليه هذا الأساس المعرفى من مبدأ حق الاختلاف الذى هو أساس الممارسة الاجتماعية والسياسية فى المجتمع المدنى أو الدولة المدنية على السواء .

وإذا كان حق الاختلاف يعنى حق المواطن فى أن يختار لنفسه وبنفسه ما يراه بإرادته الحرة ، داخل مجتمع يعمل مبدأ الحرية ويؤكدها فى أنظمته السياسية والاجتماعية والفكرية ، فإن التجريب قرين هذا الحق ، ولازمتـه الأولى ، وحضوره أو عـدم حضوره ، وتشجيعه أو قمعه ، علامة من علامات حضور المجتمع المدنى وتحقق الدولة المدنية .

هذا المنظور يجعل « التجريب » لازمة من لوازم الممارسة السياسية والاجتماعية والمعرفية للأفراد فى الدولة المدنية ، تأكيدا لمبدأ حق الاختلاف الذى ينبنى عليه العقد الاجتماعى الذى يربط الأفراد بالدولة التى تنبنى ، بدورها ، على مبدأ تداول السلطة، ولا يرى الشيخ على عبد الرازق تناقضا بين الإسلام وهذين المبدأين اللذين يترتب ثانيهما على أولهما ، فتداول السلطة يقوم على اقرار حق الاختلاف ابتداء ، والتسليم بمبدأ حق الاختلاف لا يمنح أى فرد أو طائفة أو جماعة ، فى الدولة المدنية ، أولوية مطلقة فى المعرفة بكل أوجهها واشكالها ، ومن ثم

فإنه ينفى كل النفى اضفاء القداسة على أى شخص أو رأى ، ويناقض كل المناقضة الاجماع على هذا الشخص أو ذاك الرأى . والتجريب بدوره ، يعنى ، ضمن ما يعنى ، قرار المغايرة بالخروج على المعروف والمعتاد .

هذا التجريب نفسه ، مقرونا بأهمية إعمال العقل ، كان سلاح الشيخ على عبد الرازق فى الدفاع عن مفاهيم الدولة المدنية التى تبنتها النخبة الثقافية التى انتمى إليها فى حزب الأمة أولا ثم حزب الأحرار الدستوريين من خصوم الأوتوقراطية والثيوقراطية ، وذلك فى عدائهم للحكم الفردى المطلق ودعوتهم إلى الديمقراطية السياسية والحرية الفكرية ، وفى عدائهم للحكم الدينى الذى يقوم على كهنوت ، تحتكر معه مجموعة من البشر تأويل المعرفة الدينية ، وتقوم بتوظيف هذا التأويل لفرض مصالحها على غيرها ، من خلال التخييل بقداسة التقليد لها والاجماع الذى لا يختلف على تأويلها .

لقد شعر الشيخ أن عليه أن يشهر سلاح « العقل والتجريب » دفاعا عن الدولة المدنية التى آمن بها ، ولكى يؤكد فى الوقت نفسه ، حضورها الذى اكتسب دلالة أقوى بدستور ١٩٢٣ ، فيواجه بتلك المخاطر التى هددت هذا الدستور ، والتى تصاعدت مع تزايد مثالب الحكم المطلق للملك فؤاد ، هذا الحكم الذى سعى إلى أن يتقنع بقناع ثيوقراطية تضيف إلى الاستبداد الذى أنطوت عليه أوتوقراطيته ونبرره ، عملا

بالمبدأ التراثى القائل : الملك بالدين يقوى ، وكان ذلك فى أعقاب سقوط الخلافة العثمانية وإعلان مصطفى كمال أتاتورك الجمهورية التركية ، وجعل أنقرة عاصمة لها ـ بوصفها بديلا للأستانة ـ عام ١٩٢٣ ، وقد أدى ذلك إلى تطلع مجموعة من حكام العالم العربى والإسلامى إلى كرسى الخلافة ، والإفادة من الهالة الدينية المحيطة بفكرة الخلافة نفسها فى دعم الحكم المطلق ، وقيل وقتئذ إن الانجليز يؤيدون إقامة الخلافة الإسلامية فى مصر ، وأن بعض الأقطار الإسلامية التابعة لهم تتطلع إلى عرش مصر بوصفه العرش الجدير بالخلافة . وتصاعد النقاش حول الخلافة إلى أن وصل إلى ذروته فى أوائل صيف ١٩٢٥ .

وكان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة لسببين فيما يقول غير واحد من المؤرخين : الأول ، أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامى وشعوبه مما يكتسبه عادة خليفة المسلمين ، ولو من الناحية المظهرية على الأقل ، والثانى أن يستفيد من هذا المركز الدينى العظيم فى توطيد سلطته الزمنية الأوتوقراطية على حساب الحكم الدستورى ، متمثلا فى ذلك بالسلطان عبد الحميد العثمانى فى محاولاته ، ولذلك أخذت حاشية الملك تنشر الفكرة بين رجال الدين من كبار علماء الأزهر ومدرسيه الذين كانوا يؤمنون بسلطة الملك المطلقة ويخضعون لها اتّباعا وتقليدا ، وتكونت من هؤلاء « لجان الخلافة » التى دعت إلى هذه الفكرة ، واستقر الرأى على عقد مؤتمر إسلامى فى القاهرة من جميع

الدول الإسلامية لبحث مسألة الخلافة ، واستغلال هذا المؤتمر لمبايعة الملك فؤاد خليفة للمسلمين ، وأخذت لجان الخلافة تروج للمؤتمر ، وكان شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد الدينية رؤساء اللجان التى تقع فى أقاليمهم .

واستشعر دعاة الدولة المدنية الخطر من هذه الدعوة التى تساعد الحكم المطلق على التخلص النهائى من الدستور ، والتى تفضى إلى المزيد من انقسام المسلمين ، وهاجم سعد زغلول الأزهرى التعليم وزعيم الأغلبية التى صاغت دستور ١٩٢٣ محاولة إحياء الخلافة ، مؤكدا أن ما يحقق مصالح المسلمين هو « السياسة الحسية الجريئة » وليس « الجرى وراء الأغراض الخيالية » .

وجاء كتاب الشيخ على عبد الرازق (الذى كان يعمل رئيسا للمحكمة الشرعية فى مدينة المنصورة) تأكيدا لأهمية المعنى الواقعى لهذه « السياسة الحسية الجريئة » وتأسيسا لها بهدى من «التجريب» الذى يختبر كل شىء بالعقل ، ويخرج على المتعارف والشائع بحثا عن الجديد الذى يؤسس للتقديم ويؤصله ، ولذلك اختتم الشيخ كتابه بأنه لا شىء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذُلُّوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما

أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

وكان التجريب فى هذا السياق ، قرين العقل الذى يتمرد على كل « نظام عتيق » ، ويتطلع إلى أن يبنى أحدث ما يمكن أن يصل إليه من أنظمة سياسية أو اجتماعية ، وذلك بتفاعل هذا العقل مع تجارب الأمم الصاعدة ، وإذا كانت فاعلية التجريب تتولى تحطيم الأنظمة السياسية الاجتماعية القديمة ، المتوارثة اتباعا والمصدق بها تقليدا ، فى هذا السياق ، فقد كانت حرية العقل تؤصل لهذه الفاعلية فى كتاب الشيخ ، بما كانت تؤسسه من فهم جديد لمعرفة تفارق التقليد والنقل فى ارتباطها بهذه الحرية ، من حيث تمردها على الإطار المرجعى السابق والثابت ، وقيامها على النسبية ، وتسليمها بقيمة التعدد وضرورة المغايرة وحتمية التجدد . بعبارة أخرى كان التجريب فى كتاب الشيخ ، بؤرة دلالية تلتقى فيها كل المداولات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية التى ينطوى عليها معنى الدولة الدينية ووجود المجتمع المدنى .

وكان على الشيخ على عبد الرازق أن يدفع ثمن هذا الفعل التجريبى الذى اقترفه فى كتابه ، بعد أن صدرت الطبعة الأولى من الكتاب فى أول ابريل سنة ١٩٢٥ (الموافق السابع من رمضان سنة ١٣٤٣ هـ) عن إحدى مطابع مدينة المنصورة وقامت الدنيا ولم تقعد : ثار الملك فؤاد الذى كان يحلم أن يكون خليفة للمسلمين فجاء الكتاب ليبدد أحلامه

وأحلام أقرانه فى وراثة كرسى الخلافة ، وهاج الذين يبررون الحكم المطلق بمبررات دينية لأن الكتاب كان قاطع الدلالة فى أن الإسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة بل ترك للمسلمين الحرية فى تنظيم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التى يواجهونها من ناحية ، وتبعا لتطورهم الاجتماعى والثقافى ومقتضيات الزمن (العصر) الذى يعيشون فيه من ناحية أخرى ، وغضب مشايخ الأزهر الذين آمنو بفكرة الخلافة اتباعا ونقلا فكفروا على عبد الرازق وزندقوه ، وضجت الصحف والمنابر بين مؤيد ومعارض ، وهاجمت الجماهير التى حركها مشايخ النقل والاتباع ، وتعالت الهتافات والصرخات وقضى أولو الأمر بجمع الكتاب واحراقه ، وانهار التحالف بين أحزاب الأقلية (التى تنتمى إليها أسرة الشيخ) والقصر وقامت الحكومة بعزل المؤلف من منصبه فى القضاء بعد أن سحب منه الأزهر درجة العالمية . وأوذى الرجل ايذاء ماديا ومعنويا متعدد الأبعاد .

ولكن الكتاب نفسه ظل حيا فى أذهان كل من يتطلع إلى الحكم المدنى بوصفه سبيلا إلى التقدم ، وفى أذهان من يريد أن يبرر الأوتوقراطية بالثيوقراطية على السواء ، ولكن غبار المعارك الكلامية بين هؤلاء وأولاء حجب الأصل التأسيسى الذى ينبنى عليه الكتاب ، وهو أن المستقبل المتقدم لأصول الحكم مرهون بابداع العقل والتجريب ، وأن العقل والتجريب لا النقل والاتباع ـ هما أساس المعرفة التى تبنى عليها

أصول الحكم فى الدولة المدنيـة المتقدمـة ، وإذا كان الشيـخ على عبد الرازق قد أكد ما سبق أن أوضحه الإمام محمد عبده من أنه لا حكومة دينية فى الإسلام فإنه قد أضاف إليه أن تطور الحكم فى الدولة المدنية (كتقدم كل شيء في المجتمع المدنى) لا يتم إلا بتشجيع العقول على الاجتهاد والتحرر من التقليد ، وأول خطوة لذلك هى أن نتعلم معنى «التجريب» وقيمته المتعددة الأبعاد . تلك القيمة التى أدركها شيخ مستنير منذ أكثر من ستين عاما .

٨ ـ الثقافة العربية وسؤال المستقبل

يبدو أن الفكر العربى الحديث لا يطرح السؤال ، عادة ، حول مستقبله إلا إذا كان حاضره يعانى أزمة حادة ، متعددة الأبعاد ، ويستشعر خطرا حقيقيا يهدد هويته ، ويهدد الأنساق التى ألفها ، والتى يثبت له أنها انساق تؤدى - فى جانب منها - إلى كارثة ، خصوصا بعد أن يعانى من الكارثة نفسها داخليا وخارجيا على السواء . ومن ثم فإن تساؤل هذا الفكر عن مستقبله ، ومنذ أن دقت مدافع نابليون حصون الإسكندرية ، إنما هو تساؤل يرتبط بتخلف الحاضر الذى يعيشه هذا الفكر ، وما يستشعره من إفلاس فى أنساقه المادية والفكرية ، وما يصحب ذلك من عجز هذه الأنساق عن مواجهة المتغيرات الجذرية الدولية ، فى العالم الخارجى الذى يؤثر فى الواقع الداخلى بأكثر من صورة . ولذلك يظل طرح سؤال المستقبل ، فى حالة الفكر العربى الحديث ، نتيجة لما يعانيه هذا الفكر من أزمة ، فى لحظة السؤال ، وما يواجهه من تحولات جذرية يعجِز عن السيطرة عليها ، فى هذه اللحظة ، وما يرجوه من خلاص متعدد الأبعاد فى الوقت نفسه .

هذا الوضع يجعل من طرح سؤال المستقبل علامة من علامات أزمة الأنظمة الثقافية العربية وهى علامة تجاوز فى مدلولاتها البعد الثقافى

لتشير إلى التباسه بالسياسى ، واشتباك كليهما بالاجتماعى والمعرفى والدينى فى آن . هذه العلامة تدل على أننا لا نفكر فى مستقبلنا إلا من منطق الآلية الدفاعية التى تتحرك حركة نكوصية ، إذعانية ، مكبوشهة ، فى نوع من الارتداد إلى الذات ، نوع هو رد فعل منعكس شرطى من الاستجابة السلبية ، فى لحظة زمانية ، تعجز فيها الأنا عن مواجهة تحدياتها ، أو تفرق من نتائجها ، فتستبدل بالمواجهة الارتداد ، أو تستبدل بالحضور نقيضه الذى ينطوى على الاتحاد بمصدر الخطر أو الاتحاد الإسقاطى به . عملية الاستبدال هذه ، بوجهيها ، عملية تلوذ فيها الأنا بما تتوهم أنه يحميها ، ويصونها مما يهددها ، فتتحد به ، أو تسقط حاضرها عليه أو حاضره عليها ، فتستعيد ماضيها المتخيل ليغدو الذى « كان » بالفعل وجها آخر للذى « يمكن أن يكون » أو تعيد ما يهددها من الخطر الخارجى فتغدو صورتها صورته التى تحلم بها فى عملية الاستبدال . وسواء كنا فى هذا الطرف من الاستبدال أو ذاك فإن الناتج واحد فى الحالين ، والآلية الدفاعية تنطوى على العمليات النكوصية التى تتضمن - بدورها - الإسقاط الذى ينفى الحضور الفاعل فى كل الأحوال .

لنقل إن الحضور الفاعل ، فى هذا السياق ، قرين الوعى الذى يتحرك حركة ذاتية إلى الأمام ، بحكم مكوناته وعلاقات وجوده ، فهو الوعى الذى يتطلع إلى التقدم ، ويبحث عن أفق متغير دائما ، كأن هذا

التطلع وذلك البحث جزء من مقتضى طبعه ، فهو وعى مناقض للثبات ، مفارق للجمود ، حركته صاعدة لا يقيدها قيد ، وتطلعه إلى الأمام وليس إلى الخلف ، إلى الآتى وليس إلى الراهن ، ووجوده فى حالة صيرورة ، تنجذب صوب المستقبل ، دائما ، بوصفه - أى المستقبل - أفقا من التقدم الذى لا يحد ، ومدى من الإبداع الذى لا ينقطع ، ومجالا للتقدم الصاعد الذى يلازم الحضور الفاعل لهذا الوعى . ومن ثم فإن سؤال المستقبل ، فى حالة هذا الوعى ، هو سؤال حضور وسؤال هوية فى آن ، سؤال حضور لأننا إزاء وعى يظل فى حالة صنع ، فى لحظة زمنية يشكلها بقدر ما يتشكل بها ، لكن على نحو ينطوى دائما على إمكان مفتوح على خط من التقدم اللانهائى ؛ وسؤال هوية لأننا إزاء وعى لا ترتهن هويته بالراهن ، أو الثابت أو الكائن ، أو الذى كان ، بل بالمتغير الذى يظل يشير إلى ما يمكن أن يكون .

الحضور الفاعل لهذا الوعى نقيض الحضور السالب للفكر الذى تتجلى حركته عبر آليات دفاعية ، فينكفىء على تخلف حاضره أو ذكريات ماضيه ، كما لو كان التاريخ ، من منظور هذا الفكر ، حركة دائرية تتقهقر إلى الخلف ، دوما ، وليست إلى الأمام ، هذا الفكر ، بدوره ، فكر مثقل بقيود الأنساق التى ورثها ، والأنساق التى يعيشها ، فى واقع تشده أنظمته المهيمنة إلى التخلف . وسؤال هذا الفكر عن المستقبل لا يتفجر من داخله ، كأنه مكون من مكونات هذا الداخل ،

ولا يتولد فى حركة ذاتية وكأن التطلع إلى الأمام جزء من مقتضى الطبع ، بل هو سؤال مفروض من الخارج ، نتيجة كارثة يعانيها أو تحولات عالمية جذرية توقظه من سباته ، فتقطع حبل استكانته أو اتصال إذعانه .

حدث هذا فى مطالع النهضة ، عندما واجه جيل رفاعة الطهطاوى ، فى مطلع القرن التاسع عشر ، الانتقال إلى تبعية الدولة الغربية الأوروبية المتقدمة . وكانت الإجابة على تحدى التبعية الجديدة هى مواجهتها بما هو من جنسها ، ومن ثم استعادة الماضى الزاهر ، بالمعنى الذى جعل من المستقبل صورة من صور الماضى أو إحياء أو بعثا له . وكان فى ذلك بداية السلفية العقلانية التى استبدلت بنقل الحنابلة ونفورهم من « العقل » اجتهاد المعتزلة وإعلاءهم من شأن « العقل » ، أعنى السلفية التى لم تنقطع تجلياتها المتعددة قط ، بكل عناصرها التى ينسرب فيها نقيض العقل ، وبكل تولداتها التى لم تنقطع عن التكرار ، بقانونها الذى لا يتوقف عن قياس المستقبل على الماضى .

وإذا كان الأحياء ، أو البعث ، ينطوى على اختيار من الماضى ، فإن هذا الاختيار كان يتوقف عند نقطة لا يتجاوزها ، ويتحول إلى محاكاة للمبتعث وصياغة على نسقه ، والقياس على الأصل الذى أصبح يمثله ، ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول الجهد الفكرى إلى إعادة إنتاج لأفكار الاعتزال من ناحية ، وأفكار الفلاسفة من ناحية ثانية ، وأن

تستعاد الأفكار الكلامية العقلانية فى الدفاع عن العقيدة ، أو فى تأكيد الاتصال بين الحكمة والشريعة للدفاع عن العقيدة الإسلامية فى جدالها مع الأفكار الواردة عن « الغرب » المتقدم ، والتى استحق بعض ممثليها صفات « الدهريين » أو أنصار مذهب « النيتشريين » فيما أسماهم الأفغانى . وفى موازاة لهذه الحركة الفكرية ، كان الشعر يقوم باستعادة الأصوات القديمة ، ويدخل فى دورة البعث التى أصبحت شعارا للحركة الأدبية وعلامة عليها إلى مطلع الحرب العالمية الأولى .

وأعاد الفكر العربى طرح سؤال المستقبل مرة ثانية على نفسه ، عندما فرضت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى ، بما أرهص بها ووازاها وترتب عليها من تغيرات داخلية ، الانتقال من دائرة « الاتّباع » لماضى الأنا إلى دائرة التبعية للآخر . وذلك مع صياغة الأنساق الأولى للمشروع الليبرالى التقليدى ، ذلك المشروع الذى افترضت صياغته أن المستقبل مرتبط باتباع النموذج الليبرالى الأوروبى ، والدخول معه فى علاقة التلميذ بالأستاذ . وفى الوقت نفسه ، تأكيد حلم الاستقلال الذى لم يكف طه حسين عن الحلم به فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » الذى نشره قبل انطلاق قذائف الحرب العالمية الثانية بثمانية أشهر على وجه التحديد . وهو الحلم نفسه الذى كان يراود العقاد والشابى ونعيمة وغيرهم من قادة الفكر والإبداع ، فى فترة ما بين الحربين ، وهى

فترة قد نصفها بأنها انطوت على صيغة معرفية مناقضة للصيغة السائدة فى المرحلة السابقة .

وأعاد الفكر العربى طرح السؤال الخاص بالمستقبل على نفسه ، مع نذر الحرب العالمية الثانية ، وفى موازاة نتائجها التى أسهمت فى الانتقال بالواقع العربى من التبعية للاستعمار القديم إلى عتبات التبعية للاستعمار الجديد الذى كانت الولايات المتحدة الأمريكية تمثله ، والتى كانت تدخل مرحلة استقطاب حادة فى مواجهة الاتحاد السوفيتى الذى أخذ يتحول ، بدوره ، إلى نموذج مقابل للنظام الأمريكى ، وذلك بالمعنى السياسى الاقتصادى الثقافى فى آن .

وقد فرض هذا التقابل ملامحه النوعية على النظام الثقافى الذى أنتجه المشروع القومى ، والذى بررت به الدولة التسلطية لهذا المشروع وجودها الذى انكسرت دعائمه فى العام السابع والستين . فى هذا المشروع ، كان المستقبل حلما يقوم على جناحى الأصالة والمعاصرة ، كأنه المجتمع الذى يريد التقدم على جناحى الحرية والعدل . وكان البحث عن خصوصية عربية ، هوية عربية ، حلما يخاطر الجميع . بعد العام السابع والستين وإعادة النظر فى المشروع القومى ، كان بروز « الأصولية » بوصفها حلا يقوم على العودة إلى الأصول ، محاربة للمشروع القومى بجنس فعله .

وها هو الوعى العربى يعيد طرح السؤال نفسه على نفسه مع التغيرات الجذرية التى حدثت فى العالم كله ، والذى كان إفلاس الأنساق السياسية الشمولية فيه موازيا لإفلاس أنظمتها الثقافية المغلقة ، أو تعبيراً عنها . ولا فارق فى ذلك ، جوهريا ، بين تجليات الرأسمالية التقليدية أو التسلطيات المتنوعة للشيوعية المقابلة . وإذا وضعنا التغيرات الداخلية ، فى موازاة المتغيرات العالمية وعلى رأسها كارثة غزو الكويت ، وجدنا الصورة متجاوبة فى أطرافها المتقابلة . فسقوط الأنساق التقليدية الكبرى فى العالم (ليبرالية أو ماركسية) يوازيه سقوط الأنساق المتقابلة فى الوطن العربى . ولا فارق ، هنا ، بين نظام يصونه المسدس المتدلى من خاصرة المهيب الركن ، أو نظام يستمد حضوره من عباءة الأمير أو يستمد بركته من لحية الشيخ المهيب .

فالكارثة التى كشفت الطابع لقمعى للنظام الثقافى للدولة التسلطية فى العراق ، هى نفسها التى كشفت ما يوازيه فى الأنظمة الثقافية الرسمية التى يستند إليها ما أسماه خلدون النقيب ، بحق ، نموذج الدولة التسلطية فى الخليج بوجه خاص ، ونموذجها المتكرر فى الوطن العربى كله بوجه عام . والمخاطر التى تهدد بها الدولة المدنية والتى يهدد بها دعاتها المجتمع المدنى وأحلام استكمال الدولة الدينية مخاطر أخذت تتسع وتتزايد فى وقت واحد ، فإلى جانب « إسلام النفط » أصبحنا فى مواجهة مع الإسلام الشيعى الاثنى عشرى ، فى دولة

الملالى ، وإسلام السلطة الجديدة ممثلا فى حكومة السودان ، وجماعات التأسلم السياسى المنتشرة فى كل مكان ، والتى أخذت تخترق مؤسسات المجتمع المدنى ، وتعمل على أن تستبدل - بالكلمة والرصاصة - بالدولة المدنية دولة دينية ، مستغلة فى ذلك ضعف الحكومات القائمة وعجزها عن تحقيق أحلام الرخاء شعوبها ، بل عجزها عن الحفاظ على شروط العقد الاجتماعى الذى يربطها بجماهيرها .

إزاء كل هذه الأخطار والأزمات ، يطرح العقل العربى على نفسه سؤال المستقبل ، ويبحث عن نظام عربى جديد ، أو أنظمة عربية جديدة ، قد تكون هذه الأنظمة جديدة حقا ، غير سلفية . وقد تكون سلفية يستعيد بها المستقبل صورة الماضى . وقد يتمزق الوعى العربى فيها بين النقائض . لكن المؤكد أن هذا العقل لن يجاوز نقائضه ما لم يعى الشروط المحيطة بعملية البحث نفسها .

هذه الملاحظة الأخيرة تنتهى بنا إلى تأكيد عدة أمور :

أولاً : أن الشرط المصاحب لتكرار السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يعيد تأكيد الفرضية التى افتتحت بها هذه الورقة ، وهى أن السؤال عن مستقبل الثقافة العربية يبدو ، دائماً ، آلية دفاعية واستجابة شرطية لكوارث الواقع بعلاقاته الداخلية والخارجية . وفى

هذا الوضع نفسه ما يعوق السؤال عن الانطلاق إلى مدى فعله الخلاق ، والوصول به إلى تأسيس جذرى لمعرفة جديدة ، أو وعى ضدى يؤسس بداية جذرية حقيقية . بعبارة أخرى ، إن الشرط الملازم لتكرار طرح السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يظل شرطا ينعكس على إجابته ، فيسمها بطابع الفورة التى سرعان ما تهمد ، أو طابع الانفعالية التى سرعان ما تبرد ، ما لم يتحول إلى تأسيس حقيقى ، يبتعد عن الانفعالية أو الاحتفالية التخييلية التى هى مرادف للأيديولوجيا ونقيض للعلم .

ثانياً : إذا كان البحث الحقيقى عن نظام ثقافى عربى جديد لا يمكن أن يحدث نتيجة أى فعل من أفعال التخييل الأيديولوجى ، أو داخل أروقة ندوات احتفالية ، فإن هذا البحث لا يؤسسه فريق عربى دون غيره ، ولا تصوغ ملامحه أطراف فى غيبة غيرها من الأطراف . ذلك لأنه إذا كان بعضنا يتقبل ، الآن ، مبدأ الحوار مع إسرائيل نفسها ، وهى على ما هى عليه ، فى الوعى العربى ، فما الذى يمنع أن يمتد هذا الحوار ، ليشمل كل الأطراف العربية ، انطلاقا من مبادىء التسامح وحق الاختلاف ، وتأكيد ديمقراطية الثقافة التى تعنى عدالة توزيع المعرفة والثروة على السواء ، ونبذ كل أشكال الإرهاب والقمع ، وأخيراً رفض منطق السيطرة أو فرض الرأى بنفط الخليج أو أسلحة الرافدين .

ويتصل بذلك ، أخيراً ، أن البحث عن نظام ثقافى عربى جديد ، لا يمكن أن يتحقق حقا إلا بأقصى درجة من المصارحة ، وأرفع درجة من الاجتهاد ، وأعلى درجة من التحرر . وإذا كانت المصارحة تعنى نبذ المجاملة التى قد تقتضيها بعض مراسم مثل هذه الملتقيات ، والاجتهاد يعنى الانطلاق بالفكر إلى أفق لا يحده قيد من قمع أو إغواء ، فإن التحرر لا تتحقق شروطه إلا بالبدء من التوقف عن قياس المستقبل على الماضى ، ومن ثم تحطيم سطوة الاتباع فى تأسيس وعى تاريخى بالمستقبل . ولعل فى حاجة إلى تأكيد القول إن دال كلمة « المستقبل » نفسه يغدو فارغا من المعنى ، أو من الوعد ، عندما يومىء مدلوله إلى تقليد لأحد النماذج الماثلة فى ماضى الأنا ، أو محاكاة لأحد النماذج الماثلة فى ماضى الآخر أو حتى حاضره ، فالتقليد كالمحاكاة نقيض لأى أفق واعد من آفاق المستقبل ، ولا سبيل إلى مواجهة سلب الاتباع الذى يتسرب فى مكونات وعينا إلا بأن نقرع هذا الوعى بالأسئلة التى تمكنه من إدراك الشروط التى تعوقه عن إنتاج معرفة مكتملة بوجوده ومستقبله .

ثالثاً : ولن يتحقق ذلك كله إلا إذا حافظنا على مؤسسات المجتمع المدنى ، وانطلقنا من داخل إطار الدولة المدنية ، لا بوصفها نظاماً سياسيا مطلقا ، وإنما بوصفها نظاما منفتحا ، يقوم على الحوار والتفاعل والتحول والتجدد ، ويحفظ لأبنائه حقوقهم الطبيعية التى

تمكنهم من نقد هذه المؤسسات ، وتطويرها ، والثورة على الدولة التى تعوق تطلعهم إلى قيم الحرية والعدل والتقدم . وإذ تعنى هذه القيم احترام حق الآخر فى المخالفة ، وتأكيد حرية الاعتقاد فإنها تعنى إلغاء أى شكل مطلق من أشكال السلطة ، وتصفية الوعى من رواسب الدولة التسلطية ، وعدم الوقوع فى أسر أوهام جديدة تقود إلى تسلطية أو تسلطيات تدفعنا إلى الإظلام بدل الاستنارة .

رابعاً : إن علينا ، فى ضوء ما سبق ، أن ننبذ المطلقات ، ونتخلى عن التعصب ، ونلوذ بمبادىء التسامح والحوار بوصفها الضمان الاستهلالى للتجديد . ويعنى ذلك ، فى الوقت نفسه ، أن علينا أن نبدأ بإعادة النظر فى كل شىء حولنا ، وفى أنفسنا ، وأن نواجه بالسؤال الشاك كل فرضية تقابلنا ، ومنها الفرضية التى يمكن أن ينطوى عليها عنوان هذه الورقة نفسها : « نحو نظام ثقافى عربى جديد » ؟ فهو عنوان يمكن أن يكون مرادفا عربيا جديدا ، لبحث مماثل عن « نظام عالمى جديد » ، أعنى بحثا قد يفضى ، ما لم نختبره نقديا ، ونؤصله فكريا إلى نوع آخر من تسلطية عربية قد توازى التسلطية الأمريكية الجديدة ، وتعمل تحت مظلتها أو فى إطار تسلطيتها ، أعنى تلك التسلطية التى صارت الخصم والحكم بين ممالك الطوائف العربية المعاصرة ودويلاتها وإماراتها . فهل نحن نبحث عن نظام مثل ذلك

حقا ؟ أم أننا نحاول أن نبحث فى الأنظمة الثقافية العربية المتصارعة حاليا ، تلك التى يحاول بعضها أن يفرض نفسه ، أو يبرر دولته ، بطلقة الرصاصة مرة وإغواء أموال النفط مرة ثانية ، وتصدير الإرهاب مرة ثالثة ، وتأكيد تسلطية الدولة العسكرية مرة رابعة ، ومحاولة صياغة دولة مدنية فى مواجهة دولة دينية مرة أخيرة ، أقول : نحاول أن نبحث فى هذه الأنظمة وغيرها ، وبين غبار معاركها ، ومن خلال شروطها ، ومنطق علاقاتها ، عن أفق واعد أو عن بارقة أمل .

إن مثل هذا النوع من البحث ، مصحوبا بالأسئلة التى توقظ الوعى من سباته ، وتضعه فى مواجهة شروطه ، هو البداية التى تجعلنا نجاوز الاحتفالية الانفعالية والتخييل الأيديولوجى ونقترب من إبداع معرفة جديدة بالحاضر الذى ينطوى ، فى علاقاته ، على بذور مستقبله . فهل نفعل ذلك حقا ، أم تخادعنا أوهام « نظام عالمى جديد » ، أحادى البعد ، فنقع فى شباك تسلطية جديدة ، متعددة المستويات ، لا فارق فيها بين داعية آية الله أو ناسخ ما بعد الحداثة الغربية ؟ إن الاتباع هو الوجه الآخر ، دائماً ، من التبعية . ولا مستقبل للاتباع أو للغارقين فى الاتباع

هذا ما يعلمه لنا التاريخ الذى نسكن على ضفة أحد أنهاره العظيمة ، فهل نتعلم ؟ ذلك هو السؤال ؟

رقم الايداع	٩٣/٨١٧٧
رقم دولــــى	٥ - ١٣١ - ٢٣٥ - ٩٧٧

مطابع روز اليوسف الجديدة

وإذا كان التنوير لازمة المجتمع المدنى وشعار الدولة المدنية ، فهو اللازمة التى تقترن بالتسامح الذى يؤسس مبدأ الحوار بين الأفراد ، والمجادلة بالتى هى أحسن بين الطوائف ، وحرية الاجتهاد التى لاتفارق حرية الفكر ، وحق الاختلاف الذى هو الشرط الأول لتأسيس فعل الإبداع . وهو شعار الدولة المدنية فى انطلاقها من مبدأ المساواة بين مواطنيها جميعاً ، وعدم التفريق بينهم على أساس العرق أو العقيدة الدينية أو المذهب الدينى أو الاعتقاد السياسى . إنه الشعار الذى يجعل من التسليم بنسبية المعرفة الوجه الآخر من التسليم بحق الاختلاف الدينى أو السياسى أو الاجتماعى ، وعلى أساس من هذا الحق تنطوى العلاقة بين أبناء الدولة المدنية على « التسامح » السياسى الذى هو الوجه الآخر لحضور « التسامح » الدينى والتسامح الاجتماعى على السواء .

د . جابر عص[illegible]

الثمن جنيه واحد

مطابع روز اليوس[illegible]